

ابن باجة في "تدبير المتوحد"

للدكتورة فورية حسين محمود

ان ابن باجة (1) خلافا لما رآه كثير من الباحثين في آرائه في «تدبير المتوحد» (2) وغيرها من رسائله ، يهاجم فكرة «المدينة الفاضلة» ، كما رآها افلاطون ، وغيره ، ولايزكيتها .

وهذا الهجوم ليس عن تخاذل وتشاؤم (3) ، على نحو مايبين ذلك احد الباحثين المحدثين في آخر مظاهر له عن ابن باجة من ابحاث ، ولكن عن وعي عميق بعدم جدوى فكرة «مدينة فاضلة» تخلو من الآفات .

وابن باجة ليس اول من خالف فكرة «المدينة الفاضلة» من المفكرين المسلمين فلقد كان للفارابي خاصة مواقفه منها ، حيث ابرز مآخذ القول بمجتمع يقترب من الخيال لخلوه مما هو غير فاضل (4) .

(1) هو ابو بكر محمد بن يحيى المعروف بابن الصائغ التجيبي الاندلسي اسرقسطي .
(توفي سنة 533 هـ / 1138 م) انظر لمزيد من التفاصيل المصادر القديمة التالية .

ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء فسي طبقات الاطباء ج 1 ص 62 - القفطي : اخبار العلماء باخبار الحكماء ، ص 265 - ابن خاقان : قلائد العقيان ص 312 الفوانيساري : روضات الجنات ج 4 / 71 - ابن خلكان : وفيصيات الاعيان ج 2 ص 9 - المقري : نفع الطيب ج 9 ص 230 - ابن العماد : شذرات الذهب ج 4 ص 103 - الصفدي : الوافي بالوفيات ج 2 ص 240 - ابن سميذ : المغرب في طبى المغرب ص 119 - المراكشي : المعجب ص 239 ، 240 - ابن خلدون : العبر ص 584 - ابن دحية : المطرب من اشعار اهل المغرب ص 34 - ابن حزم : جمهرة انساب العرب ص 403 ، 404 - (عن تجيب) القلقشندي :

نهاية الأرب في معرفة انساب العرب ص 300 ، 316 (عن تجيب ايضاً) - ابن الخطيب : الاحاطة في اخبار غرناطة ، مجلد 1 ص 412 الجيبري : السروضي المصطار (جزيرة الاندلس) - محمد بن جعفر الكتاني : سلوة الانفاس ج 3 ص 284 - ابن طفيل : حي بن يقظان ص 61 ، 62 - البغدادي : هدية العارفين مجلد 6 ص 87 - السلاوي : الاستقصا في اخبار المغرب الاقصا ج 2 ص 58 - ابن بسام : الذخيرة ج 1 ص 142 .

ومن المراجع الحديثة : انظر : دائرة المعارف الاسلامية مادة « ابن باجة » ، مجلة تراث الانسانية : تحليل رسالة « تدبير المتوحد » مجلد 3 العدد 11 - تاريخ الادب العربي لبروكلمان (النسخة الالمانية) ملحق 1 رقم 8 ابو بكر ابن باجة (انظر خاصة الرسالة التي تقدمت بها السيدة زينب محمد عيني شاكر المعيدة بقسم الفلسفة بكلية البنات بجامعة عين شمس بجمهورية مصر العربية تحت اشرف : دكتورة فوية حسين محمود وكتور محمد عاطف العراقي وعنوانها « ابن باجة وآراؤه الفلسفية » 1976 ومما يصح اثباته هنا ان صاحبة الرسالة قد رأت ان ابن باجة قد تأثر تأثراً عميقاً بفلسفة اليونان وانه تابعهم في آرائهم في مختلف الموضوعات ويجب الرجوع ايضاً الى ما نشره دكتور عبد الرحمن بدوي عن بعض مصنفات ابن باجة في كتابه « رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي . حققها وقدم لها بنغازي سنة 1973 .

ونضيف ان صاحب كتاب « سلوة الانفاس » قد ذكر انه من بين مجهولي القبر . ونبهننا الاستاذ العلامة محمد ابراهيم الكتاني رئيس قسم الوثائق بالخزانة العامة بالرباط والاستاذ بكلية الآداب بالرباط الى ان قبره يوجد بجوار قبر كل من ابي بكر ابن العربي المعافري وقبر لسان الدين الخطيب «باب المحروق» بفاس ، وهذه اضافة قيمة راينا اثباتها لاهميتها

- W.M. Watt : A History of Islamic Spain. Edinbrough 1967
— Munk : mélanges de Philosophie Juive et Arabe : Paris 1927.

(2) انظر « رسائل ابن باجة الالهية » تحقيق وتقديم : ما جد فخري استاذ الفلسفة في الجامعة الامريكية ببيروت 1968 م وهذه النشرة هي التي اعتمدت عليها في مقالتي هذه :

(3) - انظر التقديم لطبعة اخرى حديثة لكتاب « تدبير المتوحد » بقلم دكتور هـ بن زيادة ، بيروت دار الفكر سنة 1978 م .

(4) انظر كتاب « آراء اهل المدينة الفاضلة » للفارابي ، وانظر ايضاً مقالة « الفارابي بين الخلق والايجاد » وهي المقالة الرابعة من كتاب « مقالات في اصالة المفكر المسلم » بقلم دكتورة فقية حسين محمود (دار الفكر العربي 1976) حيث يتبين اتجاه الفارابي الى البعد عن القول بالفوضى وقربه من فهم واقعي لحياة اهل المدن .

غير ان ابن باجة يفرد بأسلوب بيانه لهذه المأخذ ، الذي يعتمد على ابراز قيمة الوجود الانساني ، التي تكمن فيما سماه ب «الفنية» الممثلة في التقرير الارادي أو ماسماه ب «الاجماع» يقصد اجماع القوي والملكات الفطرية التي حباه الله بها من أجل تقرير مايريد ، اي في قيمة الفعل الواعي على نحو ماسنين ذلك تفصيلا بعد .

وتظهر افكاره هذه في رسائله على اختلافها (5) ، غير ان اعطاء الاولوية في العرض لآرائه في رسالته «تدبير المتوحد» يرجع الى انها الرسالة التي خصصها هو نفسه لتناول مفهوم «المدينة الفاضلة» بالبحث وترجيء رسائله الاخرى مدعمة لآرائه في هذه الرسالة ، وعلى رأس هذه الرسائل : رسالته

(5) نقصد « برسانله » هنا تلك المجموعة التي نشرت تحت عنوان « رسائل الهية وهي : » « تدبير المتوحد » فهي « الفاية الانسانية » : « الوقوف على العقل الفعال » ، « رسالة الوداع » . « قول ينكسو رسالة الوداع » اتصال العقل بالانسان « ثم ملحق » ، وتسمية هذه الرسائل « بالالهية » من وضع الاستاذ الدكتور ماجد فخري ، فقد صرح « رحمه الله » في تمهيدته للكتاب بقوله : « وقد ينبغي تبرير دعوتنا لهذه الرسائل « بالالهية » ص ٠٠ ، وبين ان اختياره لهذه التسمية يرجع الى طبيعة المصادر الرئيسية التي اعتمدها ابن باجة في تحريره لهذه الرسائل وهي : « الجمهورية » لافلاطون و « المدينة الفاضلة » للفارابي و « الاخلاق » و « الحس والمحسوس لارسطو » والبي المسالنتين الرئيسيتين اللتين تناولهما فيها وهي « الاتصال » بالعقل الفعال وما يؤدي اليه من توحيد « وهاتين المسالنتين لهما متضمنات الهية او ميتافيزيقية واضحة » كما يقول سبادته . « واني اختلف تماما في الراي فيما يتعلق باعتماد ابن باجة على الآراء اليونانية اذ انه بلفظها ولا يستبقي سوى بعض اللفاظ والتقسيمات كما هو مبين طوال مقالتي هذه . كما ان المسالنتين الرئيسيتين ليستا الاتصال والتوحد ، وانا هما الفعل الارادي وقيمة ارتباط النظر بالعمل ودور الإرادة بالنسبة للشأيت الذي هو كل فرد له كين انساني في مجتمعه على نحو ما هو مبين تفصيلا في المقالة ايضا ، وبالتالي فمن الوفق الاستغناء عن تسمية هذه الرسائل « بالالهية » وقبول راي الشيخ الوزير ابي الحسن بن الامام الذي قال عنها : « هذا مجموع ما قيد من اقوال ابي بكر في العلوم الفلسفية » انظر بداية « الملحق » ص 175 من هذه الرسائل ، تحقيق دكتور ماجد فخري) اي ان تسمى بـ « الفلسفية » بدلا من الالهية فهذا اقرب الى مضمونها وقد بينا ارتباط هذه الرسائل بعضها ببعض اثناء العرض .

المسماة بـ «رسالة الوداع» (6) حيث يبرز بقوة رايه في الوجود الارادي .
ويتلخص أسلوب ابن باجة في رسالته «تدبير المتوحد» في موقفين :
الاول : يقوم على تقديم الادلة المباشرة وغير المباشرة لهدم فكرة
«مدينة فاضلة» على نحو ما قال بها اليونانيون وخاصة افلاطون الذي
تابعه ارسطو في اصول افكاره البعيدة عن الواقعية (7) .

والثاني : ويتمثل في توضيح اسمه الايجابية لدعم الفكرة المتأيلة
لفكرة «مدينة فاضلة» اي دعم فكرة مدينة واقعية ، ياتي اهلها
بالنقائص بحكم طبيعتهم ويتعرضون لآفات ، ولكن يسمعون في نفس
الوقت الى التخلص منها من خلال تقرير واع لانعال ارادية مقصودة .
وربما يصح قبل الشروع في بيان هاتين النقطتين ، وما يليهما من
اضافات توضيحية لآرائه في فلسفة الفعل الارادي ، ان نبين ان ابن باجة
قد احتضن أسلوب السابقين عليه من فلاسفة المسلمين بالنسبة لموقف
شكلي محض وهو :

تطعيم عرضه ببعض الفاظ وتقسيمات ذهنية يونانية لكي يكون ما
يقدمه من «صناعة الفلسفة» ، على نحو ما يبين الباحث ذلك من قراءته
لما سبق وشرحناء عن الكندي ، والفارابي في دراسة لبيان اصالتها
الفلسفية (8) ، وان استعماله لهذه الالفاظ والتقسيمات ، لم يكن الا بعد

(6) انظر صفحة 113 من رسائل ابن باجة .

(7) من الباحثين من يرى ان ارسطو صاحب فلسفة حسية لانه مثالا صاحب
كتاب «الحس والمحسوس» وانه بالتالي يخالف افلاطون صاحب الاتجاه المثالي في
تفسير الوجود ، والحقيقة ان كتابة ارسطو في «الحس والمحسوس» وغيره من المصنفات
التي تتحدث عن المحسوسات لا تعني انه يقدر الواقع ، في ذاته كحقيقة منفصلة
عن الذات العارفة ، لان مادة الوجود عنده اصلا هي «الهولي» وهي مادة لا متعينة اي
متعلقة ، والمحسوس لديه يمثل حالة نقص تسعى الى الكمال بالمشبه بالوجود الاول
وهو المحرك الاول الذي لا يتحرك ، اي ان الوجود الحقيقي هو المعقول وليس المحسوس
الذي له وجود عيني كتلي ، وبالتالي يكون الوجود لديه متغلا مثل افلاطون .

(8) انظر كتاب «مقالات في اصالة الفكر المسلم» بقلم دكتورة فوية حسين

محمود (القاهرة 1976) المجلدات : الثالثة والرابعة) .

ان خلاصها من مضمونها الذي لها في تراثها ، اذا كان هذا المضمون متعارضا مع التقدير الاسلامي والفهم الواقعي لحقائق الاوضاع فسي العالم الخارجي واعطائها مضمونا جديدا يتفق واسس موقفه من فهم الحقائق ولذلك نجد ان المضمون الجديد الذي اعطاه لبعض هذه الالفاظ والتقسيمات الدخيلة يختلف عما كان لها في تراثها القديم (9) .

ونقدم بعض هذه الالفاظ والتقسيمات المتناثرة في رسائله على سبيل المثال وليس على سبيل الحصر ، خاصة واننا سنقف عند الكثير فيها وقفة تفصيلية اثناء بيان موقفه في رسالة «تدبير المتوحد» وغيره دعما لهذا الذي اثبتناه فيما يتعلق بموقفه من الالفاظ والتقسيمات الدخيلة .

ان القاريء للمباحث الثلاثة في رسالة «تدبير المتوحد» يقع في عدة مواضع على اسم افلاطون (10) تصريحاً ، ثم ارسطو من وراء مصنفه «نيقوماخيا» (11) «والبرهان» (12) واسماء اخرى مثل «جالينوس» (13) . ثم هناك مصطلحات يونانية مثل «بالقوة» (14) «بالقوى» (15) وبالشرف والكمال (16) «المدينة الفاضلة» (17) ، «السياسة المدنية» (18) «الفلسفة المدنية» (19) .

(9) وهذا ما لم يتبينه كثير من الباحثين في آراء ابن باجة ، الامر الذي ادى بهم الى اعتباره تنبعا لليونانيين فسي افكاره .

(10) انظر تدبير المتوحد ص 39 س 8

(11) نفس المرجع ص 42 س 2 ص 44 س 6

(12) نفس المرجع ص 46 س 5

(13) نفس المرجع ص 43 س 18 ص 44 س 1

(14) نفس المرجع ص 37 س 6 . 7

(15) نفس المرجع ص 38 س 5

(16) نفس المرجع السابق

(17) نفس المرجع ص 39 س 14

(18) نفس المرجع ص 8

(19) نفس المرجع ص 6

وكذلك نجد تقسيمات ذهنية ورد بعضها في كتابات افلاطون (20) والبعض الآخر في كتابات ارسطو (21) ، ونجد القول «بالمعرض» (22) و«الجوهر» (23) ، وكذلك القول ب«المحرك الاول» (24) وغير هذا وذلك من الالفاظ والتقسيمات التي تعبر عن لب أفكار فلاسفة اليونان ، والتي هي بالتالي من توارم «القول الفلسفي» طبقا لفهم الفلسفة في ذلك الحين والتي اعتبرها المسلمون صناعة من بين الصناعات ، وما يجب ان نلاحظه أنها أصبحت عندهم جزئية بعد ان كانت شمولية عند اليونان ، وهذا ايضا موقف من مواقف الفهم الجديد لصناعة الفلسفة والفاظها ، جعلها في مرتبة اقل من تلك التي جعلتها «أم العلوم» وذلك لسبب بسيط وهو ان النصوص المنزلة «بالنسبة للمفكر المسلم» هي الاصل في تحديد معالم الوقفة الذهنية والصل المنهجي ازاء الموضوعات المعرفة .

المهم ان هذه الالفاظ والتقسيمات كلها جملت كتابات المفكرين المسلمين وخاصة الفلاسفة منهم تبدو وكان اصحابها يتبعون المفكرين اليونانيين عذا مايمكن ان يبدو لاول وهلة .

(20) اشار السي «الجمهوريصة» و«فيدون» وغيرهما (انظر المرجع السابق ص

39 ص 8)

(21) اشار الى «نيقوماخيا» والبرهان»

(انظر المرجع السابق ص 42 س 2 ، ص 48 س 6 ، ص 45 س 5) وايضا السماع

وشرح السبعة (انظر «رسائله في الافعال الانسانية» ص 48 س 12)

(22) انظر رسائله «في المصور الروحانية» ص 49 س 7 ، ص 11 .

(23) نفس المرجع السابق

(24) انظر رسائله «الوداع» ص 115 الفقرة الاخيرة من الصفحة حيث يتحدث

عن مفهوم «المحرك الاول» عند ارسطو وينتهي باعطاء هذا التعبير مفهوم آخر هو ذلك الذي يبدأ من الواقع ويكون في مقدور الملاحظ ان يتبينه بصفة مخصوصة اثنا استقراء وقائع الوجود الخارجي الحسي المحيط به اي ان ابن باجة يرفض بطريقة لينة تلك الفروض المتخيلة التي تجعل من المعقول اصل الوجود وتخصي بحكم انها اساس النسق المسبق الذي يجب ان ينطلق منه الباحث على امكانية دراسة الواقع كما هو ، دون فروض عقلية موجهة .

غير ان البحث والتدقيق لابد وان يبين ان هذا كله لايمدو ان يكون مجرد لمسات لفظية لجأ اليها ابن باجة ومن سبقه ليكون مايقدمه من «صناعة الفلسفة» . كما ذكرنا .

ومما هو جدير بالذكر في هذا المقام ، بالنسبة لابن باجة ، ان من بين التعبيرات الخيلة ما لم يجد ضرورة لاعطائه مضمونا جديدا يتفق وموقفه الفلسفي ، وذلك لانه يرفضه شكلا وموضوعا . وعلى رأس هذه التعبيرات «المدينة الفاضلة» .

فخلاف لموقفه من التعبيرات المقتبسة الاخرى ، لم يعط هذا التعبير «مدينة فاضلة» اي مضمون آخر جديد ، وهذا يدل على ان التعبير يقتنافي تماما مع اهم مبدأ من مبادئه في فهم حياة الجماعات وهو «الواقعية» التي لها قوانينها ذات الطابع الضروري ، او الحتمي .

– ان استعملنا لغة عصرنا – مع تقدير المفهوم النسبية ، كاحدى السمات الضرورية لهذه الواقعية ، واقعية حياة الجماعة ، ولذلك نجد أنه لا يستعمل هذا التعبير الا للدلالة على رأي صاحب الفكرة أصلا ، اي أفلاطون» .

هذه بعض أمثلة تكشف عن رأيه في الالفاظ والتقسيمات التي استبقاها من الفكر الدخيل .

وتبين أبعاد هذا الرأي أكثر وأكثر من خلال تفاصيل موقفه اللذين سنتعرض لهما بعد .

أما عن هذين الموقفين :

فاننا نلاحظ بالنسبة للموقف الاول وهو : هم او استبعاد فكرة «مدينة فاضلة» انه يمهّد لذلك ببعض تمهيدات منها :

– تقديم استعمال العرب لبعض الالفاظ ، وشرح هذا الاستعمال ، وذلك قبل ان يعرض لاية دلالة اصطلاحية يونانية لان هذا الاستعمال يتضمن بذور وفتته الفلسفية القائمة على تقدير واقع الامور . وبهذه الطريقة يؤكد المعاني العربية الاسلامية التي يريد بها .
من ذلك مثلا مايلي :

١ - يحرص ابن باجة على اثبات استعمال العرب لاهم لفظين في رسالته وهما : «تدبير» (25) و «روح» (26) .

وترجع أهمية هذين اللفظين الى ان الاول يتعلق : بـ «الفعل» والثاني بـ «المعرفة» وهما الناحيتان اللتان يود ابراز الربط بينهما ، اي ناحية «العمل» وناحية «النظر» .

ويجيء اثباته لاستعمال العرب في مستهل الكلام عن كل ، فالنسبة لـ «التدبير» (27) يستهل به المبحث الاول ، اي الرسالة ، وبالنسبة للثاني (28) يستهل به المبحث الثالث ، حيث يدور كلامه تفصيلا عن كيفية كسب المعارف وادائها .

وان دل هذا على شيء فانما يدل على انه يرغب في تنبيه الاذهان الى انه ينطلق من مجال فهم سائد ذائع عند العرب لان ما يثبته هو مقتضى اللفظ عند جمهورهم (29) .

وهذا امر له اهميته ، لانه يثبت هذا المضمون بعيدا عن الاساس الفلسفي الذي يبنى عليه الفكر اليوناني ، وخاصة الارسططاليس منه . وهو ذلك الاساس الذي يرى ان كل حركة في الكون بما فيها حركة الانسان وأفعاله تدخل ضمن اطار مفهوم «التشبيه بالحرك الاول» وفي اقسام افلاطون ، ان هذه الحركة من اجل التشبيه بالثال .

يبعد ابن باجة عن هذا الاساس الفلسفي اليوناني المتعل او التخيل فيسقطه تماما من حساباته لينطلق من مجرد ماهو ملموس في الواقع في مجال الفعل بالنسبة لـ «التدبير» الذي هو : «ترتيب افعال نحو غاية مقصودة» (30) .

(25) « تدبير المتوحد » ص 37

(26) نفس المرجع البحث الثالث وهو القول في الصور الروحانية ص 49 ، 50

(27) نفس المرجع ص 37

(28) نفس المرجع السابق المبحث الثالث ص 49 ، 50

(29) المرجع السابق ص 37

(30) المرجع السابق ص 37 س 2

وهنا نلمس منطلق ابن باجة الواقعي ، الذي يلفظ كل نسق فكري مسبق أي «مذهب تفسير وجود، متخيل لهذا الواقع الذي يواجهه وهو في حيويته لان المجال المدروس ، او موضوع الدراسة المطروح هو «الفعل» الحي الفعل المركب في اتجاهه الى غاية مقصودة ، هي في فكر صاحب الفعل نفسه ، وليس في نسق متخيل لايمت الى الواقع الملموس بصلة . وهذه اشارة يصدر فيها ابن باجة عن صقل اسلامي حيث الدعوة الى النظر في الوجود ، مع التفرقة بين الوجود الحادث والموجود القديم الخالق لكل شيء ، وهو الله سبحانه وتعالى اي تنزيه الخالق عن كل ما هو مخلوق وفكرة التنزيه هذه نجدها منتشرة في اقواله بعد .

ب - ثم نلاحظ ايضا ان ابن باجة يحرص على اثبات اصل عقائدي مهم يدل على الواقع ، ويؤكد وجود الموجودات على اختلافها في صيغتها ودقة أمورها وصيرورتها ، وهو وجود الله «مدبر لهذا العالم (31)» ، وان هذا الاله هو الخالق او الموجد لهذا العالم ، اذ يشير الى الفرق بين ما هو انساني وما هو رباني ، فيقول مبينا هذا الفرق :

«... بينه (اي بين الانسان) وبين ايجاد الاله تعالى للعالم» (32) وذلك في معرض المقارنة بين تدبير الاله وتدبير الانسان .

وهذه المقارنة تكشف عن انه لا توجد نسبة اطلاقا بين تدبير الله تعالى وتدبير الانسان ، فهذان امران يختلفان من ناحية مستوى الاداء وهكذا تتضح لديه فكرة تنزيه الله عن التشبيه بالمخلوق .

ويتبين ان الموجودات التي هي من ايجاد الله ، قد وجدت بتدبير محكم متقن وبصفة متعينة حقيقية في الخارج ، دون ان يكون لها وجود سابق «لامتعين» كما هو الامر عند ارسطو مثلا حيث نجد لديه تلك المادة المتعقلة ، لانها لامتعينة ، وحيث الوجود كله لديه متعقل وليس موجودا وجودا حقيقيا ، رغم حديثه عن «الحس والمحسوس» و «السياسة المدنية».

(31) «تعبير المعتقد» ص 37 س 5

(32) المرجع السابق ص 38 س 12

اذ ما الحس والمحسوس لديه الا مراحل او كمالات اولية في سلسلة تحقق الوجود المتجه من اللاتمين الى التشبه بالوجود الاول او المحرك الاول اي المتجه من متعقل الى متعقل . والمحسوس فيها ، اي في هذه السلسلة ما هو الا مرحلة ، لاتمثل اي وجود في ذاته ، رغم ماتبدو عليه من «خارجية» في لغة عملاقي الفكر اليوناني : افلاطون وارسطو .

الامر الذي يجعل هذا الوجود لا يخرج من حيث طبيعته عن ان يكون متعقلا او عقليا كالوجود الذي يتحرك تشبيها به وشوقا اليه ، وبالتالي يفقد امكانيته ان يكون مغايرا له في طبيعته اي يفقد صفة الوجود المباين له ، اي للمحرك الاول على اساس القدم من جهة ، ومن جهة اخرى المستقل عن الذات العارفة الانسانية ، التي هي نفسها من بين الموجودات المخلوقة بفعل الخالق الاعلى . الله سبحانه وتعالى (33) .

ان الوجود في مفهوم ابن بلجة ، كمفكر مسلم ، يمكن ان يتعقل ، ولكنه ليس من انتاج العقل الانساني ، ان الوجود كائن بصفة منفصلة عن الذات العارفة ، كما ذكرنا ، وهذا الوجود ليس قديما ، انما هو حادث فهو : «من ايجاد الاله تعالى» ، وهذا الحدوث لا يمكن ان يكون حقيقيا الا اذا كان من العدم المحض (34) . اي انه كان بعد ان لم يكن لان عدم اقرار هذه الحقيقة يفتحني بالباحث الى موقف مماثل لموقف الفكر اليوناني . وهو الخروج من اللاتمين الى التمين . وهذا يوجب صفة القدم للمادة ، وهو مايرفضه المفكر المسلم ، انطلاقا من تقديره للوجود الحقيقي الخارجي الحادث ، الذي هو من خلق الله سبحانه وتعالى ، والذي يقوم على فكرة «تنزيه الخالق» .

(33) انظر مثلا

Le problème de l'être chez Aristote - Par Pierre Dubenque.
Paris 1972.

وايضا مقالتي « الكندي فيلسوف العرب الاول » « الفارابي بين الخلق والابداع » كتاب مقالات في اصالة الفكر المسلم بقلم دكتورة فؤيدة حسين محمود القاهرة 1976
(34) « رسالة البوداع » ص 129 س 6 ، 7

يقول ابن باجة في هذا :

«وأما تدبير الاله للعالم ، فانما هو تدبير بوجه آخر بعيد النسبة عن اقرب المعاني تشبيها به . وهذا هو التدبير المطلق ، وهو أشرفها ، لانه انما قيل له «تدبير» للشبه المظنون بينه وبين ايجاد الاله تعالى للعالم» (35) ونجده في هذا الموضع يحرص على الاستئناس باستعمال الجمهور . فيما يتعلق بتدبير الله ، وهو قولهم بأنه «تدبير محكم متقن» (36) توكيدا لفكرة التنزيه المطلق لذات الخالق سبحانه وتعالى .

ويصح ان نثبت هنا مصداقا لما ذكرناه ، فيما يتعلق بمفهوم الوجود المتعقل عند اليونان ، ان ابن باجة ، عندما استعمل لأول مرة في هذه الرسالة ، وذلك في البحث الاول - تعبير «بالقوة» (37) . وهو من التعبيرات اليونانية التي استبقاها ليبدو كلامه من «صناعة الفلسفة» كما سبق وذكرنا ذلك . يبين على الفور حدود استعماله لهذا اللفظ فصرح بأنه يستعمله في مجال «الفكر» اي ما هو متعقل ، وليس للدلالة على مفهوم الوجود ، وذلك عندما كان يصدد بيان طبيعة «التدبير» الذي هو «ترتيب افعال» (38) قبل تنفيذها ، او اثناء تنفيذها لتحقيق الغاية المقصودة» (39) فالترتيب بطبيعته : فكر اي «بالقوة» ، وان لم ينف ان يصير بعد ذلك «بالفعل» ، اي متحققا تحققا خارجيا ، مستقلا عن الذات العارفة هذا ما مايقتبين من قوله :

«... ولفظة التدبير دلالتها على ما بالقوة اكثر وأشهر ، ويبين ان الترتيب اذا كان في امور بالقوة ، فانما يكون ذلك بالفكرة ، فان هذا مختص بالفكر ، ولا يمكن ان يوجد الا منه» (40) .

(35) « تدبير المتوحد » ، ص 38 س 10 ، 11 ، 12

(36) نفس المرجع ص 18

(37) نفس المرجع ص 37 س 6

(38) نفس المرجع ص 2

(39) نفس المرجع

(40) نفس المرجع ص 37 من س 6 الى 8

وهذا يعني أنه يستعمل تعبير «مبالغة» ولكن فيما يليق به من مجال : وهو مجال الفكر ، دون أن يغطي لهذا التعبير أي دلالة على بيان الوجود أيما كان لأنه يلفظ تماما تلك الفكرة الارسطية التي تقول بـ «ان الوجود كان بالقوة ثم صار بالفعل ، مما جعل الوجود قديما عند القائلين بهذا الرأي .

وهذا يعني أنه اخرج التعبير من استعماله الاصلي الذي صاحب ظهوره في فلسفة ارسطو الى استعمال آخر يبعده عن مبحث الوجود تماما ويحصره في مجال الفكر فقط وهذا اختلاف جذري بينه وبين ارسطو ، وتغيير بين في مدلول اللفظ اصطلاحا .

ج - ثم لا يرضى ابن باجة ، وهو بصدد مواجهة موضوع دراسته الذي هو : «التدبير» اي تدبير الانسان ، الا ان يتمسك بالواقعية ، فيؤكد بكل صراحة أنه ، اي التدبير : «لا يتعدى عن الصواب والخطأ» (41) ويرفض قول من يرى أن ذلك يمكن بالنسبة لوضع افضل في «مدينة فاضلة» وعند من هو الافضل وهو كما نعلم «الفيلسوف» .

يتبين هنا من قوله التالي :

«... وقد يظن ان التدبير قد يعزى من هذين المتقابلين وإذا فحص عنه وتعقب ، ظهر ان هذين المتقابلين يلزمانه ضرورة» (42) بقصد الصواب والخطأ . اي أن ابن باجة لا يرى فرصة او امكانية لتقبل مفهوم «التدبير» في فعل الانسان ، دون أن يتضمن ذلك الصواب والخطأ .

وهذا يعني أنه يهدم اساس فكرة المدينة الفاضلة القائمة على الخلو من هذه الآفة ، وينطلق من الواقع ، وليس من فرض متخيل متعقل يستحيل وجوده في هذا الواقع وهو خلو التدبير من الخطأ والصواب . ولذلك ، أكد «اللزوم الضروري» لوجود هذين المتعارضين ، وليس لزوما عارض ... والضرورة هنا هي ضرورة واقع ، وليست ضرورة منطقية .

(41) تعبير المتوحد ص 39 س 4

(42) نفس المرجع السابق س 4 ، 5 .

وقد بلغ من مهارته أنه ، لكي يبعد عن الأذهان ضرر التعلق بما هو ليس كائن وهو «المدينة الفاضلة» نراه يوجه الأذهان الى انتاج يونانسي آخر هو : «السياسة المدنية» لافلاطون (فلاطن) حيث يتحدث المؤلف عن الصواب والخطأ . لكن لاكلازوم ضروري كما هو الامر عند ابن باجة . ولكن كممثل لحياة قوم في طريقهم الى التشعبه بصورة الوجود الافضل ، وهو الوجود الحقيقي في نظر افلاطون .

فكان ماورد في «السياسة المدنية» لايمثل اللزوم الضروري لوجود حقيقي . وانما يقدم مرحلة وجود لاحققي . لان الحقيقة في «الافضل» المتعقل . وهنا نرى الجون الشائع بين نظرة فيلسوفنا الواقعي ، وتلك التي تنتمي الى ذلك الفكر المتوارث الذي يقال ان ابن باجة قد بنى عليه آراءه عامة وفي «تدبير المتوحد» خاصة .

وهذا موضع يتضح فيه انه يلفظ فكرة «المدينة الفاضلة» لاستحالة تحققها في الواقع الخارجي ، وان القول فيها ، لايتعدى «الشكل» أي إطار خاو من مضمون ملموس ، ويسلاحظ ان استثناسه ببعض ماورد في «السياسة المدنية» قد جاء للايعاز بان كلامه من «الفلسفة» (43) اذ يتبين الباحث انه بايراده هذه الامثلة يود ان يقول : ياخذاً لو اتخذ افلاطون من هذه الملاحظات آراء تمثل الحقيقة دون فكرة «المدينة الفاضلة» الخيالية، ويلاحظ انه يسجل ماورد في «المدن الاربع» ، وكأنه يرغب في ان يكون «افلاطون اخذاً بهذه الاقوال لتمثيل الحقيقة دون اقواله في المدينة الفاضلة» (44) .

ويسترسل في النقد بما يكشف تماماً عن استخفافه بالرأي الذي ساد عن هذه المنازل التي اعتبرت «مرضى» اذ نراه يشير الى ان الذين اعتبروها هكذا نظروا اليها على أنها لايمكن ان تكون على حالها «بالطبع» ، وانما هي «بالوضع» أي أن حال «النقصان» و «الانحراف» أو «المرض» الذي عليه

(43) نفس المرجع السابق

(44) نفس المرجع ص 42 س 9

أحوال هؤلاء القوم . ليس هو الواقع او الحقيقة لهذه المنازل «بالطبع» وانما هو من «وضع الناس» الذين لا يمثلون في وجودهم حقيقة وانما هم مرحلة مريضة ويرى ان ما يشترك فيه مع «المنازل الفاضل» فقط هو الذي يمثل حقيقة ، وبهذا بهذا الفهم الذي اعتبره وهما ليس فيه علم ، على اعتبار ان هذه الامور المشتركة ملامح وصفات حقيقية يوجبها كونه «منزلا» والا كان غير ذلك .

ونص ابن باجة النقدي لهذه الحقيقة اليونانية هو :

«وبين ما قلناه ان المنازل ماعدا المنزل الفاضل مريض ، وكلها منحرفة وليست موجودة بالطبع ، وانما وجودها بالوضع ، ولذلك فصولها انما هي بالوضع ، اللهم الا فيما اشتركت فيه مع المنزل الفاضل فان القول فيه له نظام معلوم ضروري ، وهذا الجزء المشترك أوهم ان القول فيه علمي ، اذ ليس يخلو منزل من ان يكون فيه أمور كثيرة مشتركة ، ممسا شأنها ان تكون في المنزل الفاضل ، فانه ان خلا منزل من ذلك ، لم يمكن ان يبقى ، ولا كان منزلا الا باشتراك الاسم» (45) .

فابن باجة اذن ليس من القائلين بهذا الفهم للحياة المدنية وهو ينقله على أساس عقم فكرة «الفاضل» و «المريض» ويدعو الى ضرورة احتسرام ما هو كائن بكل أحواله وظروفه .

ويواصل ابن باجة نده فيبرز بوضوح مخالفته لهذا الفهم اليوناني وذلك عندما يقول :

«وايضا فان كمال المنزل ليس من المقصود لذاتها ، وانما يراد به تكميل المدينة او غاية الانسان بالطبع» (46) .

بهذا التصريح يتبين ان الامر لا يجب ان يكون قائما على هدف ليس من صنع الانسان .. كل انسان في مجتمعه ، وانما يجب ان يكون منه ، فوضع شعار هو جزء من نسق فلسفي مسبق يقصد كفاية يقصدها الفرد

(45) « تدبير المتوحد » ص 40 ،

(46) نفس المرجع

لذاتها . أمر لا يقبله ابن باجة لأنه يعتبر ان الانسان هو الذي يحدد غايته بعينها عن الافكار الخارجة عنه ، الآتية اليه من انسقة سابقة متخلية وعقيمة بالنسبة لاثبات كيانه كفرد من جماعة ، وهو بهذا يمهّد لحقيقة الفرد المؤثر في الجماعة النابع منها في نفس الوقت .

د - ويحرص ابن باجة على هدم مفهوم «الكلية» على أنه هو ممثل «الحقيقة» الثابتة للشيء في حقيقة الوجود والتي هي مقصودة كغاية للتحقق بها وذلك من خلال أمثلة مستقاة من حياة الناس والملوك ، مبينا ان المفاهيم التي كانت غاية في ذاتها ، لأنها كلية ، صارت غير ذلك مع تغير الزمن والمكان .

وهذا هو تصريحه في ذلك ، يقول :

«فان جل ذلك انما كان الصادق منها وقتا ما ، وفي سيرة سائرة (47) فاذا تغيرت تلك السيرة (السيرة هنا مفرد سير - السير الاربع مثلا - والمقصود بها حياة جماعة او مدينة) (48) . تغيرت تلك الآراء التي هي أقاويل كلية فصارت جزئية . بعد ان كانت كلية ، وصارت بعد ان كانت ناقعة ضارة او مطرحة (49) .

ثم يضيف موجهها قوله للقارىء :

«وانت تتبين ذلك اذا وقفت على ما كان في الكتب الموضوعة في ذلك ، وقست كل قول الى الزمان الذي بعد زمانه » (50) .

بهذا يوضح ابن باجة خطأ قبول كلييات على انها تمثل حقيقة الوجود أياما كان هذا الوجود وهنا يعني خاصة حقائق الحياة الاجتماعية ، او الحديثة بالتعبير الفلسفي اليوناني القديم . واعتبار انها صادقة في كل زمان ومكان ، ذلك لان الواقع يحدث بغير هذا .

(47) « تدبير المتوحد ص 39

(48) نفس المرجع السابق

(49) نفس المرجع اخر ص 40 واول ص 41

(50) نفس المرجع ص 41

فملاحظة الواقع وهذا يتكلم عن واقع الجماعات ، تكشف عن ان هناك الكليات غير ثابتة ، وان سمة الشمول التي كانت لها في سيرة ما في وقت ما تتلاشى اذ تصبح ضارة بعد ان كانت نافعة وتعبيره في هذا الامر واضح تمام الوضوح اذ يقول :

« تلك الآراء التي هي اقاويل كلية فصارت جزئية » (51)

وانتقالها من « الكلية » الى « الجزئية » يرجع الى انها فقدت سمة الصدق والتلاؤم مع السيرة في كل زمان . وهذا مفهوم نسبية واضح تمام الوضوح ، ويتناهى تماما مع احترام مفهوم كليات ثابتة صادقة في كل زمان ومكان مثل مفهوم « المدينة الفاضلة » (52) . وهذا نقد لازع قوي قائم على اساس في فهم الحقيقة والواقع تغاير تمام المغايرة تلك التي قام عليها الفكر الانطاطوني والارسطوطاليس .

هـ - ويتبين مدى تهافت تقديره « للمدينة الفاضلة » بعد ذلك عندما يشرع في الحديث عنها بصفة مباشرة . وهو ما لا يفعله الا قرب نهاية البحث الاول من رسالته .

فيبدأ الحديث عنها او عن وصف حالها ، بما تبرز استحالة كون اي مدينة كذلك في الحياة الواقعة اذ يقول :

« ولا كانت المدينة الفاضلة تختص بعدم صناعة الطب ، وصناعة القضاء ... الخ » (53) بهذه الطريقة يحاول ان يكشف للقارئ عن مدى استحالة تحقق مدينة على هذا النحو .

انه يتحدث الى مفكر مسلم ، حيث القضاء ضرورة ، وفتوى الفقهاء تمثل حاجة ماسة في حياة الفرد والجماعة ، وكذا الامر بالنسبة للطب

(51) بنفس المرجع ص 40

(52) ظهر مفهوم النسبة ايضا في آخر صفحة 41 حيث يقول : « وان كل عمل غيره فان ويشير ابن باجة الى ان هذه الآراء وردت في (تقيودا خيا) ولكن من الواضح ان الفكرة الكلية قد طغت وغطت البصائر وقضت على تدوير النسبة
(53) « تحبير المتهود » ص 41

والإنسان على العموم يتعذر عليه تصور حياة كلها صحة ، وكلها محبة ،
فابن باجة قد كان حريصا على هدم فكرة المدينة الفاضلة ، لا عن يأس كما
ظن البعض . (54) ولكن عن وعي كامل عميق بالحقائق الواقعية في حياة
الفرد والجماعة .

ان قوله : « .. ان المدينة الفاضلة أفعالها كلها صواب ، فان هذا
خاصتها التي تلزمها » (55) يدل على أن هذه الخاصية تلزمها بحكم التعريف
البعيد عن استقراء الواقع (56) .
وكذلك قوله :

« ... وبين ان المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطى فيها كل انسان افضل
ما هو معد نحوه ، وان آراءها كلها صادقة . وانه لا رأي كاذب فيها
وان اعمالها هي الفاضلة بالاطلاق وحدها » (57) .

ثم هذه كلها احكام ظاهرها تقرير لاحوال المدينة الفاضلة كما
تصورها اهل التراث اليوناني ، وخاصة افلاطون صاحب القول المباشر
فيها ، وأرسطو الذي عاون بأسس مذهبه في تغيير الوجود القائم على
الثوابت الفكرية ، على دعم فكرتها (58) . وباطنها فقد لهذا التصور
التخيل لواقع الناس ، فالجتماعات الانسانية ، وما نزل بخصوص تنظيم
احوالها في القرآن الكريم والسنة المحمدية الشريفة لكفيل بجعل فيلسوف
كهذا يعرض اقواله في الفلسفة بعيدا عن الاخذ لهذه القرهات كحقائق واجبة
التصديق . وهذه فترة العقل الاسلامي الحقيقي الذي هيأ بيئة فكرية
للمسلم كانت بمثابة مجموعة من التوجيهات المنهجية الصحيحة المرشدة
الى الفهم العلمي الصحيح .

(54) انظر هامش رقم 3 من ص 1 من هذه المقالة

(55) تدبير المتوحد ص 41 س 6

(56) نفس المرجع ص 14

(57) نفس المرجع ص 17 ، 18 ، 19

(58) نذكر بان ارسطو لا يختلف عن افلاطون في المثالية رغم اقواله في الحس
والمحسوس حيث يقوم الكلام على اساس ولا يقر الوجود الواقعي الخارجي المتعين .

و - ثم اذا وقفنا عند اهتمامه بابرار ما يقصده به « النابست » او « النوابت » (59) يظهر تقديره للفرد ككائن حساباء الله بالعقل والارادة القائمة على الاختيار ، وان هذه حقيقة لا يختص بها واحد أو طبقة ، اذ ان الناس سواسية في تهيتهم للاختيار ، ولكن هم عن ذلك في كثير من الاحيان غافلون ، يقول في ذلك :

« وسواء كان المفرد (يقصد النابت) واحدا أو أكثر من واحد (60) . ونراه يحدد القول في النابت على اعتبار انه هو المفكر ، أو هو غير الغافل عن حقيقته ككائن مزود بالعقل ، وأن الآخرين يتبعون طبيعتهم الاغلب وهي التقليد ، ولكن في امكانهم ان يكونوا « نوابت » ان ارادوا .

وقد حرص على بيان فكرة « النابت » تتعارض في حقيقتها مع « خواص المدينة الفاضلة » ، لانه لا آراء كاذبة فيها » (61) .

فكأنه يتبينه لفكرة « النوابت » على النحو الذي شرحه يقصد دعم فكرة مخالفة تماما لفكرة «المدينة الفاضلة» او «الكاملة» .

وهذه حقيقة ينطلق منها ، وبقوة لبيان كيفية فعل « الفرد المفكر » وأصناف أفعاله ، وذلك لتوضيح أسس كشف المعرفة ، وهي أسس يسير منها الى بيان ملاسبات التنفيذ ، وذلك في المبحثين الثاني والثالث الخاصين بـ « الافعال الانسانية » و « الصور الروحانية » .

وكذا في رسالة « الوداع » (62) التي كرسها كاملة لتوكيد قيمة الفرد المفكر الحر في ارادة أفعاله .

ويجب ان نبين أنه قد حرص وهو بصدد تبني «القول بالنوابت» وهو قول هادم للفكرة الاساسية للمدن الفاضلة لتعارضه مع سمة « الثبات » المسيطرة عليها ، نقول انه قد حرص على ان يضع اقواله في جو فلسفي

(59) « تدبير الموحّد » ص 42

(60) نفس المرجع ص 43 س 11

(61) نفس المرجع ص 2

(62) رسنل ابن باجة ص 112

يوناني ، مستعينا بشخصيات يونانية غير فلسفية مثل الطبيب «جالينوس» فهو يعرض فكرته مستشهدا بأمثلة من كتاب « الصحة » لهذا الطبيب .

ومما هو جدير بالذكر ان ابن باجة لم يفته في نهاية المبحث الاول ان يصرح بأن هذا الذي يصدق على النوايت ، وعلى ما يمكن ان يطلق عليه « طب المعاشرات » يتناقض مع القول بفكرة « مدينة فاضلة » امعانا في النيل من هذه الفكرة وذلك في قوله :

« ... كذلك يسقط هذا الذي نقوله متى كانت المدينة كاملة ، وتسقط منفعة هذا القول كما يسقط علم الطب وصناعة القضاء وغير ذلك من الصنائع ... » (63) الى آخر هذا المبحث .

وبهذا يتبين بوضوح ان ابن باجة يدعو الى دراسة مجتمع واقمسي وقد اهتم الى اهم اصل من اصول هذه الدراسة وهو تقديرها يسمى اليوم «بالعقل الجمعي» على نحو مايتبين ذلك في رسالة الوداع، وهو ما سنشير اليه تفصيلا بعد .

بهذا يتبين موقف ابن باجة من هدم القول بـ « مدينة فاضلة » .

ثانيا : ثم لابن باجة موقف آخر يعين على الهدم وان كان يمثل ناحية ايجابية وهي دراسة « فعل النوايت » .

ز - يتعرض في « المبحث الثاني » وهو في الاعمال الانسانية ، الى بعض معالم هذا القمل .

ويلاحظ أنه يبدأ باثبات بعض تقسيمات يونانية ، وينص على انها اخذت فعلا من « نيقوماخيا » ارسطو اذ يقول :

« وقد اخصت هذه كلها في نيقوماخيا » (64) .

غير ان هذه التقسيمات لا تمثل اصولا فلسفية وانما هي على مستوى «الجزئيات» المأخوذة بصفة منفصلة عن جذورها، الكلية في تفسير الوجود

(63) تدبير المتوحد من 44 سطر 4 و 6

(64) « تدبير المتوحد » من 41 مبحث في الاعمال الانسانية .

اي جنورها المتعقلة بالتخيل ، والمكونة للنسق التفسيري للوجود عامة والتي تجعله مرتبطا بـ « الكمال » و « الخير الاعلى » او « المحرك الاول » (الارسطي) ومنهوم قدم العالم .

قبل ابن باجة هذه التقسيمات طالما انها مأخوذة بصفة جزئية تبعدها عن هذه الكليات المرفوضة منه ، وجعلها لباسا لبعض أفكار واقعية أراد ان يعبر عنها . ولا غشاضة في ذلك طالما أن الداعي الى قبولها هو اتفاقها مع آرائه النابعة عن الواقع أصلا .

وفي هذا تطبيق للمبدأ الذي سبق وذكرناه ، وهو أن ابن باجة يستعمل بعض التعبيرات والتقسيمات اليونانية ، للاستئناس بها ، وذلك بعد ان يخلصها من مضمونها الاصلي الذي قد يكون متعارضا مع الدين أو موقفا لحسن سير التفكير العلمي .

وهذا هو الذي جعل ابن باجة في حديثه في « الاممعال الانسانية » يلفظ ماسماه بـ « الفضائل الشكلية » بالنسبة للانسان العادي وليس « الالهي » و « الانسان الالهي » يخالف واقع الناس اجمعين . ويتصق على الاديباء والرسا في بعض نواحي حياتهم ، وليس كلها ، أي حين يصدرن فيما يقولون عن وحي الهي . وفيما عدا ذلك فهم من البشر ، يعرضون للصراب والخطأ .

فموقفه مما سماه بـ « الفضائل الشكلية » يؤكد الاساس الواهي الذي ينطلق منه ويتضح من عرضه لحقيقة فكرة « الفضائل الشكلية » أنها لاتعدو أن تكون اطارات خاوية ، تصلح لجال الفكر المنطقي في بعض مراحلها وليس كلها .

لان المنطق في نظر المفكر المسلم ليس كله اطارات خاوية ومسبقة ، على نحو ما عليه المنطق اليوناني الذي تبين أنه عقيم (65) وهو ما بينه

(65) تناول الفيلسوف الانجليزي « فرانسيس بيكون من القرن السابع عشر بيان عقم المنطق الارسطي وذلك فيما سماه بـ « الاورجانون الجديد » ردا على الاورجانون القديم » الارسطي ومما هو جدير بالملاحظة ان الكثير مما ذكره في هدم اقوال ارسطو المنطقية قد ورد عند ابن تيمية في كتابه « الرد على المنطقيين » .

ابن تيمية (المتوفى سنة 728 هـ / 1327 م) في كتاباته عن المنطق اليوناني وقد ظهر عقمه منذ بداية التفكير الفلسفي الاسلامي (66) .
ويتبين ابن باجة عذا العقم في مجال لم يلتفت اليه السابقون كثيرا وهو مجال « الفعل » الذي يتنطوي على مفهوم « الاختيار » المرتبط بالاداء ، ويقدم لنا ابن باجة تفصيلا اوسع في رسالة « الوداع » على نحو ما سنبين بعد غير انه يجب ان نشير هنا الى ان من أهم الفروق التي تبعد به عن المفهوم اليوناني للفعل ، قوله في الغايات ، اذ لم تعد تتحدد عنده بمفهوم العلة الغائية المرتبطة بفكرة التشبه بالخير الاعلى او « المحرك الاول » (الارسطي) ولكن بغاية قريبة ترتبط كما اثبتنا بالتفكر ، وهو يقول في ذلك :

« ... وأعني بالاختيار الارادة الكائنة عن روية » (67) .
و « المحرك الاول عنده هو الفكرة » بالنسبة للفعل الارادي اي انه يقف مع الفعل الجزئي الذي ينبعث من فكرة جزئية متضمنة لغاية تظهر فيما يحدث في الواقع الخارجي من تغيير عقب اداء صاحب الفكرة للمفعل يقول :

« والانساني هو ما يتقدمه امر يوجبه عند فاعله الفكر » (68) .
كما يقول :

« ... سواء كانت الفكرة يقينية او مظنونة (69) . أي أنه يشد ذهن الباحث الى الواقع الخارجي اليقيني ، او الظن اي حيث الصدق أو الكذب وهو مايتبين من التغيير الحادث في الواقع الخارجي . اذن فابن باجة

(66) انظر مقالة الكندي فيلسوف العرب الاول « بقلم دكتورة فوقية حسيسن محمود بكتاب مقالات عن اصالة الفكر المسلم » دار الفكر العربي 1976 م القاهرة وقد نشر هذا المقال ايضا بمجلة المناهل (العدد 7 و 8) التي تصدرها الوزارة المكلفة بالشؤون الثقافية بالملكة المغربية بالرباط .

(67) « في الافعال الانسانية » ص 41 س 10

(68) نفس المرجع س 6 و 7

(69) نفس المرجع س 8

يستقط من حسابانه تماما فكرة العلة الغائية مفارقا بهذا صميم فكر أرسطو
في مجال الغايات .

والغاية التي يتحدث عنها ابن باجة تنطلق من الواقع لترجع الى الواقع
اي لتحدث فيه تغييرا ، مع القنات الى مايمكن ان يصدر عن النفس البهيمية
من مقاومة ، حتى لا يكون الفعل غير انساني ، لان الانساني يوجب ما
يستعطي عليه المثال في « المدينة الفاضلة » الاقلاطونية .

ح - ينتقل ابن باجة بعد ذلك من مجال الفعل الى «الحرك الى الفعل»
وهو الفكرة ولذلك كان عنوان المبحث الثالث هو «الصور الروحانية» كما
ذكرنا .

وقد استهل هذا المبحث بالإشارة الى مطلوب لفظ الروح «ومشتقاته في
لسان العرب» . عند أهل الاصطلاح كما اشرنا (70) .

والذي يهمننا الآن هو انه قد رفض في هذا المبحث تقسيما من التقسيمات
الذهنية اليونانية ، لبعده تماما عن أداء مطلوب يقتصر لسه في واقع
محسوس أو ملموس وهذا التقسيم هو «الاجسام المستديرة» اذ قال
بصراحة :

«واما الصنف الاول (يعني الاجسام المستديرة) فنحن نعرض عنه في هذا
القول (71) .

ثم أضاف :

«اذ لامدخل له فيما نريد ان نقوله» (72) .

ويبين لنا ابن باجة سبب رفضه لهذا التقسيم ، فيقول :

«وانما نستعمل في هذا القول الروحاني المطلق» (73) .

(70) انظر ص 6 من هذا المبحث

(71) «القول في الصور الروحانية» المبحث الثالث من «تحرير المتوحد» ص 8

ص 8

(72) نفس المرجع ص 7

(73) نفس المرجع

ويوضح أكثر فيقول «وهو العقل الفعال ، وما ينسب إليه ، وهو المعقولات (74) .

اذن فالمعقولات «التي هي من نتاج الذهن ، هي التي يتود ان ينطلق منها ابن باجة الامر الذي يجعلنا نتبين أنه يرفض ان تكون هناك اجسام واسطة بين الخالق والمخلوق ، او الموجد والموجود ، وهي التي يمكن ان تكون عن فيض مثلا ، كما هو الامر عند افلوطين ، وهي في الوقت نفسه متخيلة أي فرض وجودها فرضا لايسانده اي واقع خارجي (75) .

فقوله بأنه ينبغي «الروحاني المطلق» الذي هو المعقولات يعني بوضوح أنه يعترف بمجال العقلية التي تتبين للعقل دون ان يفرض ان وجودها في أجسام «مستديرة» او غيره .

ولما كان من الذين يعترفون بوجود خارجي منفصل عن الذات العارفة فالمعقولات لديه مستخلصة من المحسوسات ، دون فروض ترد الوجود الى أصل متعقل على نحو ماسيتبين ذلك تفصيلا بعد قليل ، ومن الملاحظ انه لايقبل سوى هذا النوع من المعقولات بالنسبة لكافة الناس ويسميتها ب

(74) نفس المرجع س 8

(75) وهذا يؤدي الى رفض نظرية الاتصال كما رآها بعض الباحثين الحديثين انظر المراجع الواردة في آخر البحث تلك التي تتناول آراء ابن باجة بالبحث . ولعله يكون من المناسب هنا ان نشير في ايجاز الى مضمون هذا الاتجاه يقول اصحاب هذا الاتجاه ان ابن باجة كان صاحب نظرية اتصال تجعل للمعقولات وجودا حقيقيا منفصلا عن الذات العارفة ، ومندرجا في الصعود حتى يلتحم بالعقل الاعلى في وجوده . والحقيقة ان ابن باجة كتب في اتصال العقل بالانسان ولكنه عني بالاتصال ان الله سبحانه تعالى قد خلق العقل في الانسان بالفطرة ، فهو هبة من عند الله وفطورية في الانسان ، وهي واحد في الجميع ولكنها متكررة لتكثر الافراد ، يقول في ذلك : «فالمعقول اذن كثيرة من جهة ، واحدة من جهة اخرى (انظر اتصال العقل بالانسان » صفحة 166 » من رسائل ابن باجة س 6 و 7) لكل فرد يمثل وحده من ناحية وجوده اذ يقول : «... انه واحد بعينه» (انظر نفس المرجع السابق ص 157 من رسائله س 15) نراه يستعمل لفظ العقل تارة بمعنى «ملكة عنية» واخرى بمعنى وجدان . او

معرفة قلبية حيث الطريق مغاير لطريق الذهن، لأنه يخلو من التقسيم والتفتيت ، وتتم المعرفة فيه بالحدس ، أي في لا وقت ، ودون مجهود تسير الحقائق ، وكان الحقيقة تلقى فيها القاء .

فإذا كان أصحاب هذا الرأي يعنون أن ابن باجة قد أراد بالاتصال أن العقل الذي في الإنسان قديم . لأنه من الله : فهذا غير صحيح هو ما يلفظه ابن باجة احتراماً لرأيه في التنزيه من جهة ، ومن جهة أخرى تدبيراً لرأيه بأن الإنسان يكون بعد أن لم يكن ، وأنه يمثل وحده منذ بداية وجوده فسي بطن أمه ، أي وهو في مرحلة تسبق تلك التي ينال فيها « محركه الأول » أي النفس (انظر رسائله ص 157 من رسالته اتصال العقل بالإنسان الفترة الثانية مثلا) وأن الله سبحانه وتعالى هو خالق هذه الوحدة من العدم .

أما إذا كانوا يعنون بالاتصال « المعرفة القلبية الحاصلة بصفة متأخرة على وجود الإنسان ، عندما تمارس النفس مختلف قدراتها التي لها بالفطرة ومنها المعرفة القلبية أو الوجدانية ، وهي المعرفة الحاصلة لاهل التصوف فهذا أمر صحيح . ويكون مقصد ابن باجة من لفظة « اتصال » أن قلب الإنسان يتصل بالله ، أي يقرب عليه بقلبه ، لأن هذه معرفة منظورة في القلب بالخلقة : أي بإرادة فعل الله ، وأن هذه المعرفة إما أن تحصل بتقنية النفس من شوائب المادة وإدراك الجسد ، أو أن يكون الفرد مهياً أصلاً لتلقيها وهي تحصل على العزم منا من الله سبحانه وتعالى .

ويجب أن نلاحظ أن ابن باجة يعتمد في رسالة « اتصال العقل بالإنسان على ما سبق وبينه في رسائله الأخرى مثل « تدبير المقوود » فقد وردت عدة إشارات إليها (منها صفحة 159 س 12 ، ص 160 س 18 ص 161 س 10 ص 166 س 9 ص 170 س 17) . وكذا رسائله الوداع (انظر ص 160 س 17) حيث يتضح أنه يرفض القول « بقدوم العالم وإن لا قديم إلا هو سبحانه تعالى جل شأنه » .

وبالتالي فهو يحارب في هذه الرسالة أي « اتصال العقل بالإنسان » القول بـ « العقل الواحد بالعدد » الذي يجذب الأفراد كلمة غائية لأنه يرى إنه لو كان الأمر كذلك لكانت تلك الأجسام المحركة كلها واحدة بالعدد (انظر ص 161 من رسائله السطر الأخير) على نحو ما عليه الأمر عند أرسطو الذي يرى أن الموجودات جميعها ، لا تمثل وجوداً حقيقياً ، وإنما مراحل لوجود ناقص ينتج إلى الكمال بالتحرك شوقاً إلى المحرك الأول الأرسطي . أن ابن باجة يؤكد ضرورة أن يكون المقول عن موجود خارجي مادي يقول في ذلك : « ... ثم ينظرون فيها (يقصد صوراً روحانية لشخص ما) من جهة ما هي موجودة في تلك الوجود ، لا من جهة أنها محركة عن شيء ما هيولاني فإذا أدركوا مقولها لم يدركوه إلا بتلك الصور وهي فاسدة (آخر ص 164) أي أنه يلفظ أن يكون فهم الوجود من خلال صور متعقلة بصفة مسبقة وبصورة متخيلة كواسطة لأنها عندئذ لا تكون حقيقية أي تكون فاسدة .

«الروحانية» (76) ويعطيها مستويين الاول أعم من الثاني ، لان هذا الاخير يرتبط بالحس كما أشرنا .

ويسمى ابن باجة أحد المستويين ب «الروحانية العامة» ومادونها ب «الروحانية الخاصة» .

ويتخلّى تماما عن كل التقسيمات اليونانية التي اثبتتها بصفة مسبقة، وكأنه قد اثبتها من أجل ان يعرف القاريء ان هذه هي التي يلغظها ثم يعرف ابن باجة بكل قسم من قسميه فيقول :

«والصور الروحانية العامة انما هي نسبة واحدة خاصة ، وهي نسبتها الى الانسان الذي يعقلها ، وأما الصور الروحانية الخاصة فلها نسبتان : احدهما خاصة ، وهي نسبتها الى المحسوس ، والاخرى عامة وهي نسبتها الى الحاس المدرك لها» (77) .

اذن «الروحانية العامة» التي ترتبط بالعقل المدرك لها ، والتي هي «الروحاني المطلق» (78) . تقرب على مستوى ادنى يسبقها في عمله تحصيل المعرفة او كسبها ، هو مستوى «الحس المشترك» حيث تكون الصورة المتعقلة مازالت مرتبطة بالمحسوس ، الذي أثارها في الذهن على مستوى المتعقل ، فالمستويان مرتبطان تمام الارتباط بطرفين : المدرك والمدرك . والروحاني «المطلق» او «المعقول» لايتعدى مستوى الذهن البشري ، كما ان «المتعقل او «المدرك أصلا الموجود ، الذي له وجوده بصفة منفصلة عن الذات العارفة . ومثال «جبل احد» يؤكد ذلك ولما كان «ابن باجة يحرص تمام الحرص على ابراز هذه التفرقة بين مايقدمه ، وبين ما يمكن ان يكون قد ورد في بعض كتب اليونان مثل كتاب «الحس والمحسوس» لارسطو ، فانه يشير الى هذا الكتاب ويقول انه : «استقصى

(76) انظر وسائل ابن باجة ص 50 س 8

(77) نفس المرجع سطر 11 و 12

(78) نفس المرجع س 7

القول فيها من جهة ماهي أمور طبيعية (79) والامور الطبيعية عند ارسطو ترتبط ، كما نعلم بمفهوم الحركة الازلية وبالتالي «بالقدم» .

فإشارته هذه تبين ان معالجة ارسطو لمثل هذه الامور ، ليست على مستوى المعرفة وكسبها ، ولكن على مستوى تفسير الوجود ، وذلك فاقوال ارسطو التي تشبه هذه الذي يقدمها ، تؤدي الى «القدم» وهو مايرفضه ابن باجة .

كما يؤكد ان هاتين النسبتين ، قد ذكرتا عند ارسطو ، ولكن دون بيان لاصنافها ، لانها مدرجة ضمن تفسير الوجود ، وليس طريقة كسب المعرفة . وهذه حقيقة غاية في الدقة ، وقد غفل عنها كثير من الباحثين في ابن باجة لسيطرة فكرة تبعية الفكر المسلم للفكر اليوناني وهو ما يخالف حقيقة نتائج الفكر المسلم .

ولسات ابن باجة لمصنوع الفكر اليوناني في رسائله التي نتناولها بالبحث دلائل واضحة على اختلافه بين الفكر اليوناني .

ي - ومما يؤكد تباين آراء ابن باجة عن آراء اليونانيين ، انه عااد ووصف ما «تبين هناك» (80) اي عند ارسطو وهو :

« الموجود في الحس المشترك » الذي يمثل لديه أحط منازل الروحانية ويوجد في «قوة التخيل» ثم الموجود في قوة الذكر بأنها جسمانية (81) ، اي انها تمثل مستويات في مجال المادة الارسطية المثلة للوجود وهي : «الهولي» ، التي هي مادة لامتعينة كما نعلم ، وبالتالي فهي متعلقة فقط اي أنه يذكر القاريء بان ارسطو ، اذا كان قد تكلم في هذه المستويات فهو لم يعرض لها على مستوى «كسب المعارف» ، ولكن على مستوى «تفسير الوجود» ، اي على مستوى الجسمانيات» .

(79) نفس المرجع ص 51 س 1

(80) انظر ص 51 من رسائله س 3

أو 81 - نفس المرجع من س 2 الى س 5

وعذا ما يرفعه ابن باجة ، لأنه لا يتعامل مع مادة متعقطة ، وإنما مع وجود خارجي له واقعيته المنفصلة عن الذات العارفة : كما ذكرنا .

وتفسير «للجسمانية» الأرسطية بعد ذلك (82) يؤكد هذا التباين فهو يفرق بينها وبين ما يقصده في مجال المعرفة ، وبيانه : ان «العامة» و «الخاصة» لديه تمثلان «مستويين معرفيين بين «المدرک» و «المدرک» او حسب لغة ابن باجة . بين «الانسان الذي يعقل» (83) و «المحسوس» (84) ، ويصرح ابن باجة بان الصور الروحانية التي تختلف عن الصور اليونانية من حيث اقتصارها على المجال المعرفي او مجال الفكر كما بينا ، هي التي تدخل في مفهوم «التدبير الانساني» . اذ يقول : «والتدبير الانساني يستعمل اصناف حيث النسب» (85) أي انه يتخلل عن الصور المتوارثة . ولا يقبل سوى ما سبق وجوده في منطلة ، الخاص ، وبهذا نجد ان ابن باجة يتدرج بنا من مجال الفعل في الجماعة الى دوافعه الشخصية ، مبرزاً الوضع المخالف للمفاهيم المتوارثة ، والذي يمثل رأيه كمفكر مسلم . يحترم الواقع الخارجي .

ك - ومن السمات المميزة لابن باجة موقفه من «مفهوم اليقين» الذي يرتبط بموقفه من مصادر المعرفة . حيث يعترف بدلالة المحسوس على وجود خارجي منفصل عن الذات العارفة .

فهو في حديثه عن درجة يقين المعلومات في «الاعتقاد» (86) يشير في البداية الى تقسيمات أرسطو ، ويركز على إبراز مفهوم اليقين لأرسطو الذي يرتبط بصناعة «الخطق» . أي الذي لا يرى «اليقين الا في «الصادقة» ضرورة . طبقاً لتعبير أرسطو مستبعداً «المظنونة» مثلاً ، من هذه الدرجة من اليقين . لان اليقين لديه لا بد وان يمثل : «الصدق الضروري منطقياً» (87)

(82) نفس المرجع ص 6

(83) صفحة 50 من رسائله ص 11

(84) نفس المرجع ص 12

(85) انظر رسائل ابن باجة الفلسفية ص 51 س 2

(86) انظر رسائله ص 51 س 18

(87) نفس المرجع ص 20

وهذا ينطبق فقط - كما نعلم - على مجالسي «الرياضيات» و «المنطقيات» السوريين ، وليس على المعرفة الآتية عن طريق الحواس ، أي المعرفة الحسية التي يعترف بها ابن باجة ، لأنه كمفكر مسلم صقلته مفاهيم القرآن الكريم ، والسنة النبوية الشريفة ، يعتمد مفهوم الوجود الخارجي ، منفصلا عن الذات العارفة ، كما أشرنا .

امز الذي جعله في مستهل كلامه في مفهوم «اليقين» يصرح باهتمامه بما هو «بالعرض» على أساس أنه يقدم معرفة صادقة ، وإن كان يمكن أن تكون مخلوطة بالنظن» (88) .

ويتبين الباحث أن الداعي إلى تصريحه هذا هو ما ذكره في نهاية كلامه في هذه النقطة ، أي نقطة اليقين ، وهو اشتراط الانطلاق بالنسبة لمعرفة الموجودات من الوجود الخارجي ، وليس من «المتعل» أو «التخيل» أي مما سماه «الصور الجسمانية» يقول في ذلك :

«... فإن شرائط ما بالذات للصور الروحانية الخاصة ، فانما هو أن

يكون ذلك موجودا للصور الجسمانية ، كيف كان وجوده» (89) .

«فالصور الروحانية» كما بين ابن باجة في تعريف لها (90) ، ترتبط بكل موجود مدرك على حدة ، أو كما يقول ابن باجة : «بنسبتها إلى المحسوس» (91) .

عنا يظهر الاختلاف الجذري بين ابن باجة والفكر اليوناني ، مرة أخرى فيما يتعلق بالنظرة إلى الوجود التي ترتبط بمفهوم اليقين .

ثم نجد الفكر اليوناني عند أساطينه وخاصة عند أفلاطون وأرسطو يتمثل الكمال في «الثبات» ومن هنا كان «الجوهر» ممثلا الحقيقة فسي مجالي «الموجود» و «المعرفة» ، غير أن ابن باجة كمفكر صقلته الثقافة

(88) نفس المرجع ص 52 س 1

(89) نفس المرجع ص 57 س 11 ، 12

(90) نفس المرجع ص 50 س 11

(91) نفس المرجع السابق

الاسلامية ، يقدم العرض على الجوهر ويرى فيه مصدر تتبع سمات الحقائق الموجودة خارجيا .

ولا يجب ان ننسى ان قيمة الوجود قسمة عقلية ، الى «جوهر وعرض» عند بعض المفكرين المسلمين مثل بعض المتكلميين من الخلف وبعض الفلاسفة (92) أمر دخیل في التراث الاسلامي . ولجأ اليه الفكر المسلم ، ليقدم لاعل عصره كلاما من «صناعة الفلسفة» كما سبق وأشرنا الى ذلك ، رغم عدم احتياج الفكر المسلم الى هذه القسمة في تفسير الوجود .

ومما هو جدير بالذكر ان هؤلاء المفكرين قد اثبتوا هذه القسمة على المستوى المعرفي دون الوجود . وانهم عندما تعرضوا للوجود اسرعوا

(92) انظر في هذا خاصة قول الباقلاني

(المتوفى سنة 403 هـ / 1014 م) في كتابه « التمهيد » « باب حدوث العالم » ،
والبغدادى (المتوفى سنة 429 هـ / 1037 م) كتابه « اصول الدين » نفس
الباب وايضا الجويني (المتوفى سنة 478 هـ / 1089 م) امام - الحرمين - في كتابه
« لمع الأدلة في قواعد عقائد اهل السنة والجماعة » تقديم وتحقيق دكتورة فوقية
حسين محمود (سلسلة تراثنا القاهرة 1963) « باب حدث العالم » ثم المكاتبي (المتوفى
سنة 626 هـ / 1237 م) في كتابه لباب العقول في الوجود على الفلاسفة
في علم الاصول « تقديم وتحقيق وتعليق دكتورة فوقية حسين محمود » (باب حدوث
العالم) انظر ايضا مقالة الفكر المسلم والواقع « من كتاب » مقالات في اصالة الفكر
المسلم « بقلم دكتورة فوقية حسين محمود ، دار الفكر العربي بالقاهرة سنة 1976 -
وايضا المقاليتين القائيتين في نفس المصنر الاولى خاصة بالكندي والثانية بالفارابي
لتبين موقف الفيلسوف المسلم .

بالغائها من خلال أصولهم على اختلافها ، ومن أبرز هذه الأصول في مجال الكلام . مقالته الإشاعة عند أثباتهم «حدوث العالم» (93) .

وقد اعطوا مكان الصدارة والاولوية للعرض بالنسبة لمعرفة الوجود . وابن باجة بتصريحه فيما يتعلق بجعل «العرض في المظنونة الصادقة» يؤكد اختلافه بصفة جذرية . كما قلت عن الفكر اليوناني ، لانه من جهة التفت الى الوجود الخارجي . وأعطى له مكان الصدارة بتقديم العرض على الشق الآخر من القسمة العقلية اليونانية ، اي «الجوهر» الذي لانجد له ذكرا ظاهرا في كلامه .

فالعرض ، وما هو عارض «هو الذي يظهر اكثر في تعبيراته» ، وهذا يدل على انه يعتمد للكشف عن الواقع المحسوس ، دون قسمة مختلقة لهذا الموجود العيني الكتلي .

ولذلك اختلف ايضا اختلافا جذريا في مفهومه للثقتين عن ارسطو صاحب القول ب «اليقين المنطقي» الصادق ضرورة ، فاذا بهذا المفهوم يتسع ليدخل فيه مانسميه اليوم بمفهوم النسبة ، وارتباطها بالاحتمالية .

ذلك أنه في شرحه لاقسام المعارف من جهة درجة يقينها ، يشير الى «الكاذب» و «الصادق» ، وان شرط الصدق : «المرور بالحس المشترك» اي الارتباط بالموجود الخارجي في وجوده العيضي الكتلي دون المتعقل

(93) اثبتت الاشاعة بصفة عامة اصولا اربعة في اثبات « حدوث العالم » انطلاقا من القسمة العقلية للموجود الى جوهر وعرض هذه الاصول هي :
1 - اثبات العرض ب - اثبات حدوثه ج - اثبات استحالة تعري الجوهر عن العرض د - اثبات استحالة الحوادث لا اول لها .

وينتهون من هذه الاصول الاربعة الى ابراز اثبات حدوث الجوهر ايضا ، لانه لا يسبق الحادث الذي هو العرض ، وما لا يسبق الحادث حادث ، وبهذا يكون الموجود حادث بشقيه . يؤكد حدوثه ككل - الخ - ويلاحظ انهم وقد وجهوا الاضواء اولا الى العرض دون الجوهر - تؤكدوا لتلك الحقيقة التي اشرنا اليها وهي انهم يعطون أهمية للعرض دون الجوهر ، لان العرض هو المرئى وما وراء المرئى عند هم لا وجود له الا في العقل

الارسطي (94) ، وأشار الى ما اثبتته ارسطو في «الريطوريقا» ولكن بنظرة مخالفة تماما لنظرة ارسطو .

فبينما نجد هذا الاخير يصنع المعرفة الخطابية في درجة دنيا من حيث اليقين نجد ابن باجة يرتفع بها الى امكانية حصول القدر المطلوب من اليقين في الموضوعات التي يعتبر أنها لا بد وان تمر بفحص ذهني من قبل الباحث . ويبين ان هذا الفحص يتعلق بجزئي المتناقض ، او طرفي النقيض . فهذا ما يظهر لنا من خلال بعض تصريحاته فيما يتعلق بالمعرفة التي سماها ب «اللاهيات» .

اذ يقول مثلا :

«... ينشأ ... الامر الصادق دون ان يتقدم ونقيضه معا» (95)
كما يقول :

«... هؤلاء يتقدم عددهم بالوضع أحد جزئي المتناقض على شريطة كل مطلوب» (96) هذه التصريحات تكشف عن انه يعتمد حركة الذهن ، التي هي انتقال بين النفي والاثبات او طرفي النقيض . للوصول الى اليقين ، وأن هذا اليقين الذي يتعلق بموضوعات غير منطقية او رياضية ليس صادقا ضرورة (97) اذ قد يكون ضروريا (98) . وانه خلافا لارسطو الذي وضع هذا النوع من المعرفة في مرتبة دنيا من حيث اليقين ، يسلط الاضواء على هذا النوع من اليقين الذي يتلاءم مع نوع المعرفة التي اعتمدها غسي بدائية كلامه في «اليقين» وهي معرفة الاعراض حيث قبل الصدق المختلط بتقدير من الظن (99) .

(94) انظر صفحة من هذا المقال

(95) انظر رسائل ابن باجة ص 52 س 7

(96) نفس المرجع ص 5

(97) نفس المرجع ص 51 س 5

(98) نفس المرجع ص 18

(99) رسائل ابن باجة ص 52 س 1

ويثبت اتجاهه هذا في اشاراته الدقيقة الى مستلزمات التحقق باليقين في الحسيات ، ويتضح انه يقدر دور الوسائل المساعدة للحواس في كشف الحقائق مثل «المرآة» ليظهر رشح التنفس ، يقول في هذا المعنى « فان التنفس من الخفاء بحيث لا تدركه الحواس » (100) .

وهذا تقدير لما يمكن ان يقدمه التقدم العلمي بالنسبة لوسائل تحصيل معرفة الواقع الخارجي في مجال الابحاث العلمية ، أي كانه قد تنبأ مع غيره من المفكرين المسلمين بإمكانية وجود وسائل مساعدة للتعرف على الحقائق الخارجة .

ومما يؤكد توسيعه لمفهوم اليقين ، بحيث أصبح يشمل يقينا آتيا عن طريق الحواس قوله :

«فالحس يوقع اليقين في الصور الخاصة» (101) ،
عذا الى جانب تقديره التام لليقين الآتي عن طريق العقل ويثبت ذلك في قوله :

«... وقد يوقعه (يقصد اليقين) القياس» (102) .
وللتوضيح الاشارة الى ما في المعرفة الصوفية القلبية من ناحية عقلية وذلك بالكلام فيما سماه ب «عين الجمع» او «جمعك الله» وهو ما يتضح في الفكر اليوناني الارسطي ، وكأنه بهذا يشير الى ما يسمى اليوم ب «الحس العقلي» أي تعقل الحقائق دون تقسيم وتفكيك لموضوع المعرفة، وفي لاوقت . ولديه أيضا المعرفة القلبية التي سبق ان اشرنا اليها، وبما ان ابن باجة لم يقصد أصلا الكلام في المعرفة للمعرفة ، وانما قصد ببيان دوافع الفعل ، فاننا نراه بعد توضيح اغلب أنواع المعارف من حيث اليقين يشير الى ما يحتاج اليه «تدبير المتوحد» ثم يضيف : «ولو ادركت لما كان منها مدينة، لبقى اشرف اجزاء الانسان فضلا لاعمل له» (103) ، أي ان ابن باجة ، مع

(100) نفس المرجع ص 54 س 19

(101) نفس المرجع ص 55 س 1

(102) نفس المرجع السابق .

(103) نفس المرجع ص 55 س 21 .

حرصه على المعرفة الآتية عن طريق الحواس يؤكد المعرفة العقلية ، ودورها في تحديد معالم «تدبير المتوحد» أي التفكير بصفة عامة . أكثر من المعرفة الصوفية القلبية التي يختص بها إلهة ، كما ذكر .

ويتضح اهتمامه بربط تفكير المتوحد بفعله في موضعين آخرين فسي كلامه عن «اليقين» وذلك عندما يؤكد أنه يود أن يكون تدبير المتوحد مرتبطا بالحقائق الكائنة على نحو ما هي عليه حقيقة في الواقع ، أي أنه يقصد «التدبير الصادق . لانه أصدق تدبير ولانه قد يمكن أن ينال المتوحد السعادة به» (104) .

فمساعدة المفكر عنده ترتبط بالوصول الى حقائق الموجودات والتصرف طبقا لما يملته عليه عقله بالنسبة لتبين هذه الحقائق .

ولذلك رأيناه يعود ويؤكد من جديد قيمة الارتباط بالواقع المحسوس وذلك باشتراط أن يكون صدق الصور الروحانية الخاصة . مرتبطا بالصور الجسمانية ، يقول في ذلك :

«فإن شرائط ما بالذات للصور الروحانية الخاصة فانما هو أن يكون ذلك موجودا للصور الجسمانية كيف كان وجوده» (105) .

ولذلك نهجه يشرع مباشرة بعد ذلك في الحديث عن الفعل ، ويستهل كلامه بنفي فكرة ارسطية أساسية ، وهي مايسمى عند ارسطو ب «العلّة الغائية» كما أشرنا .

وهذا هو موقف يشبه فيه من سبقه من الفلاسفة المسلمين مثل الكندي والفارابي (106) .

(104) نفس المرجع ص 56 السطر الأخير .

(105) رسائل ابن باجة الفلسفية ص 57 س 11 و 12

(106) انظر مقالتي « الكندي فيلسوف العرب الاول والفارابي بين الخلق والابداع بكتابي مقالات في اصالة المفكر المسلم » بقلم دكتورة فوقيه حسين محمود القاهرة 1976 وقد نشرت المقالة الاولى أيضا في مجلة «المناهل» التي تديرها الوزارة المكلفة بالشؤون الثقافية بالمملكة المغربية

يقول متحدثاً عن تدبير المتوحد :

«ولأننا نريد ان يكون ماتقولهُ مستعملاً يقتصر على مايلتئم به ذلك دون ان نردفه بما تحرك اليه النفس» (107) .

ولما كان من الذين يؤكدون «الفكرة» كغاية للفعل الانساني ، كل على حدة . فقد تبين ان ماينفيه هنا هو فكرة ارسطو المسماة بالعلّة الغائية . فهو يتحدث عن الغاية كفكرة . وليس عن الغاية كمرحلة في سلم فلسفي خارج عن الثأت العارفة . ويوجه ذهن الباحث الى ماسماه ب «الاقاويل الانفعالية» وهذه دوافع سابقة على الفعل . وليست لاحقة عليه .

ومما هو جدير بالذكر انه يربط هذه بالصور المعرفية الحاصلة في الذهن ويستعمل لفظ «صنم» دون لفظ «مثال» (المثال افلاطوني) رغبة منه في تقديم ماهو حسي على المتعقل المتخيل . وقد سبق أن أبرز قيمة ماهو حاصل في «الحس المشترك» الذي يمثل لديه «محك اليقين» .

– ولعله يكون من المفيد جداً توكيدا لما سبق ، ان نقف مع ابن باجة في رسالته المسماة «رسالة الوداع» (108) حيث يسهب في القول في مفهوم النبل والارادة . والاداء عن قصد او غاية انسانية ، ووعي بأبعاد هذا الاداء وذلك لتوضيح مفهوم «القنية» اكثر واكثر والوجود الواقعي الذي هو عماد رفضه «للمدينة الفاضلة» .

وتتبين هذه الانطلاقة الحرة الواقعية من مقدمة هذه الرسالة ، حيث يبدأ بالحديث عن «البدن» (109) باعتبار أنه أساس الحركة ، وهذا منطق حي واتّاعي يكشف في الوقت نفسه عن رفضه لفكرة القسمة الى : «جوهر وعرض وفكرة أزلية الحركة» المعروفة في مذهب ارسطو اذ انه يقول : «... اذ فارقتنى (يقصد الآلات أي الجسم) لم تكن حركة لإبائات ولا بالعرض» (110) .

(107) رسائل ابن باجة ص 58 س 1 ، 2

(108) انظر رسالة «الوداع» ص 112 من رسائله

(109) نفس المرجع السابق ص 114 س 12

(110) نفس المرجع السابق

كما يؤكد رفضه لهذه القسمة العقلية للموجود العيني عند حديثه عن المحرك للجسم . المؤدي الى الحركة . وذلك عندما يقول :

« ... فاما هل يوجد كل واحد منهما منفردا عن صاحبه ؟ فان القوة فيها ذلك (111) » . وبهذا يبين استحالة وجود كل شئ بمفرده وخاصة «القوة» وهو ما يوازي فكرة «الجوهر الارسطي» لانه يقصد هنا «القوة المحركة» التي يفترضها ارسطو في صورة «الجوهر» الذي يمثل حقيقة الوجود او الوجود في حقيقته . وهذا ما يخالف العقلية الإسلامية التي لانرى الوجود الحقيقي الا فيما هو عيني كتلي :

لذلك نراه يسجل ذلك الحكم المنطقي الطريف على احتمال وجود «القوة» منفردة عن الجسم او المحسوس . يقول :

«... فانها لو كانت كذلك لكان ما لا يوجد موجودا مفارقا» (112) وهذه نتيجة منطقية تنضي على فكرة الوجود العقلي بصفة عامة ، وتحل محله تقدير الوجود العيني . الكائن بصفة منفصلة عن الذات العارضة ولسنا في حاجة الى اثبات ان ابن باجة يتوكيده لهذا الحكم او هذه النتيجة يمثل هذه الدقة وهذا الوضوح . يعرف بأساس فكري اسلامي عبر عنه المتكلمون بطرق مختلفة من خلال اصولهم الاربعة في اثبات حدوث العالم ، وخاصة الاشعرية . وكذلك الفلاسفة مثل الكندي والفارابي (113) وغيرهما ، فهؤلاء جميعا يؤكدون هذه الحقيقة بأساليب متعددة . وابن باجة بطريقته هذه المنطقة الموجزة ولكن المفحمة يتفق معهم في الوقفة ازاء هذا التقسيم العقلي اليوناني للموجود الذي يتنافى مع القول بالكائن الواقعي الذي له حقيقة في ذاته دون قسمة الى شطرين عقليين (114) .

ولعل رفضه لفكرة «المحرك الاول» على المستوى الذي اراده ارسطو

(111) نفس المرجع السابق ص 115 س 20

(112) نفس المرجع السابق ص 116 س 1

(113) انظر هامش 2 من صفحة 22 من هذا المقال

(114) انظر رسالة الوداع تعليق صفحة 116 من رسائله س 10 ، 11 ، 12

وهو مستوى «المحرك الاول» الثابت الذي تتحرك اليه الموجودات كلها شوقا» وكذا مستويات اخرى تليه ، يؤكد موقفه الواضح من مضمون الفكر اليوناني الذي لامانع لديه من ان يعرضه من حين لآخر ليهدمه ويرفضه .

ولذلك نجده يعرض فكر ارسطو بالنسبة للمتحرك ويشير الى المرجع الذي ورد فيه هذا القول (115) وهو «في السادسة والثامنة من السماع» (116) .

ولكنه يرفض هذه الآراء وخاصة مايتعلق «بالمحرك الاول» والمستوى الذي يليه يقول في ذلك :

«... واحد الوجوه التي يقال عليها هو المحرك الحركة الاولى ، وليس القول فيه بلائق بهذا الغرض ومنه وجه آخر ، وهو المقول على سائر الحركات الذاتية وليس ذلك ايضا بلائق بهذا الغرض» (117) .

غير أنه يقبل المستوى الأدنى وهو «المحرك بالعرض» ويسميه «المحرك الاول» يقول في ذلك :

«... وانما اخص في هذا الموضوع المحرك الاول ، الذي هو متحرك بالعرض وهو واحد بعد آخر ، وهو آخر المحركات الاول مرتبة وهي انفس الحيوان فقط» (118) . وبهذا يتبين أنه يعطي للمصطلح الارسطي مضمونا جديدا يرتبط بالواقع المحسوس ويمثل أدنى درجات المحركات عند ارسطو ولكنه بالنسبة لابن باجة هو المنطلق ، أي هو البدائية ، لأنه ينطلق من الواقع .

(115) يلاحظ ان ابن باجة ، كغيره من فلاسفة المسلمين السابقين عليه ، قد قام بشرح كتب ارسطو وغيره من فلاسفة اليونان مع ضبط مضامينها الفلسفية في الاداء العربي في الترجمات ، غير انه الى جانب كونه شارحا فقد كان صاحب رأي مستقل به عن غيره على نحو ما يبين في مقالاتنا هذه

(116) انظر «رسالة الوداع» صفحة 115 من رسائله الفلسفية ص 8 ، 9

(117) نفس المرجع السابق ص 15 ، 16

(118) نفس المرجع السابق ص 17

«المحرك الاول لديه ، غير «المحرك الاول» عند ارسطو» .

فهو اذن يرفض المحرك الاول الارسطي ، ويرفض القسمة الى جوهر وعرض اي قسمة الموجود الى شقين ، لكل منهما وجود منفرد كما سبق وأشار الى ذلك «تدبير المتوحد» ويرفض بعد ذلك القول بالتناسخ على نحو ما فهم آراء افلاطون في «فيدون» ويتضح انه تعرض لهذا كله في شروحه على كتابات ارسطو وغيره من اليونانيين (119) .

والذي يجب ان يسترعي انتباهنا هو ان اشارة ابن باجة لحوادث السابقين سواء من كان منهم من أهل الثقافة الدخيلة ، او كان من العرب المسلمين الذين تلقوها ، وكانت لهم مواقفهم منها منذ البداية ، تهدف الى تغطية كل ما يمكن ان يظهر من اعتراضات يمكن ان تمس جوهر فكرته التي يقيم عليها مذهبه في الفعل الانساني وهي «القنية» (120) .

فذلك ان ابن باجة لا يتوقف عند حد نفي هذا التقسيم المتعلق بالموجود العيني ، انما يتعداه الى بيان ان قيمة الوجود لكل كائن حي في وجوده كموجود له نواحيه المتعددة . ويمكن في الوقت نفسه المترابطة التي تنبت وجودها من خلال هذا الكائن المترابط ، ولذلك هو يقول :

«كل حيوان فهو ذو قنية» (121) ويؤكد ان هذه القنية طبيعية (122) اي له بحكم خلقته ، ويتبين ان المقصود ب «القنية» هو «المهنة بالطبع» أي القدرة على الفعل المرتبط بالصنعة ، أو التواجد في مجتمع ، ولذلك فهو يشير الى المنكوبات والنحل على أنها من الحيوانات التي لها قنية ، يقول في ذلك :

«... وكل حيوان فهو ذو قنية بالطبع ، اذ وجود الآلات للمقتني ، وبعض الحيوان ليس بذئ قنية كالفرس ، والكلب ، وبالجمل فكل ما لا يدخر

(119) انظر بداية المقال الذي يبين ابيدينا .

(120) انظر رسالة الوداع ص 116 من رسائله س 17

(121) نفس المرجع السابق

(122) نفس المرجع السابق

وبعضه غلة قنية ، كالعنكبوت ، والنحل ، وبالجمله فماله مهنة بالطبع (123) غابن باجة من المفكرين الذين لم ينتبهوا الى قيمة الوجود الحقيقي الخارجي وحسب وانما التفتوا الى هذا الوجود وهو يتأكد من خلال فعل أي أنه ليس من الذين يقولون بان الوجود يسبق الماهية (124) وحسب ، وانما من الذين القوا الاضواء على قيمة «الفعل» بالنسبة للوجود وهذه فكرة أفاض فيها ابن باجة ، وانفرد بإفادته هذه بين معاصريه والسابقين عليه في حدود ما توصلنا اليه من مراجع .

ولما كان الانسان اكثر الحيوان «قنية» لتفنن صنائعه (125) . فهو أساس قوله في حصيلة من الآراء تمثل مذهباً متكامل الجوانب في فهم الفعل الانساني .

ويبدأ عرضه لأرائه في «الفعل» بأشياء تعريف «للمحرك الاول» الذي هو «الانا» ، ويتبين ذلك بأسلوب أهل النحو في اللغة العربية فيقول : «... وهو الذي يدل عليه النحو . بالف وبه اقوال انا» (126) ويوضح ذلك اكثر فيقول : «... وهو الذي اعني بقولي . اذا قلت نازعتني نفسي» (127) فهو اذن يبين وجود الانسان في «الانا» ، هذه «الانا» التي يتبين اكثر واكثر وقت النزوع الى فعل . اي وقت التحرك ،

(123) نفس المرجع السابق من س 28 الى 31

« L'existence précède l'essence »

(124) ان مبدا الوجود يسبق الماهية من المبادي . الفلسفية المهمة في اتجاه فلسفي

معاصر هو الاتجاه الوجودي L'existencialisme.

حيث يخلط هذا المبدأ بمبادئ أخرى أخرجت الاتجاه عن أن يكون أخلاقياً بالنسبة لكثير من القائلين به من الفلاسفة المعاصرين ، وهذا المبدأ اذا ما عزل عن كثير من الشوائب التي لحقت به من الفلسفة الأوروبية يمكن ان يمثل اساس مفهوم التكامل في الوجود الانساني .

(125) انظر الوداع ص 117 من رسائله س 1 .

(126) نفس المرجع السابق

(127) نفس المرجع السابق س 2

ولكن الحركة التي يعنيتها ليست الحركة الالية . ولكن الحركة الارادية اذ يتحدد ذلك من خلال تفصيله القول في « المحرك الاول » في الانسان حيث يقول : « ... اذا فصلت القول في المحرك الاول في الانسان ، فنسبة الانسان الى آله الارادية كنسبة المحرك الاول الذي فيه الى آله الطبيعية الذي هو البدن » (128) .

غابن باجة يهتم بالفعل « الارادي » ويرى انه يمثل ما يتميز به الانسان عن سائر الحيوان . على أساس أن هذه ارادة لاتتبعن الا من خلال الكيان المادي للانسان وهو « البدن » فهذا ما يؤكد ، اكثر من مرة ، فهو يقول مثلا : « كذلك الانسان اذا عدم البدن ، لم يباطش » (129) يقصد لم يأت بالافعال المؤثرة في الواقع الخارجي أي التي تغيره .

وواضح من كلامه في هذا الموضع ، أن هذا الوصف الذي يتميز به الانسان لا يخص فئة معينة ، ولكن ينطبق على جميع الناس ، فالناس كلهم سواسية في القلبي بنسبة « الارادة » وان كانوا على اصناف من جهة توجه اهتمامهم الى نواحي مختلفة ، تجعل الارادة ملتقطة الى الناحية التي يتوجه اليها الاهتمام ولذلك نجد يقول :

« ... فاننا نجد من ذوي التقنية الارادية ثلاثة اصناف » (130)

ويقتبين من دراسة هذه الاصناف أن منها ما يمثل التطرف وأن واحدة تأخذ بموقف وسط بين الطرفين ويرى ابن باجة أن هذه الفئة هي المحدودة في افعالها (131) ولما كان ارسطو من الذين قالوا بنظرية « الجد الوسيط » في تفسيره لالاساس الفلسفي للافعال الخلقية (132) فقد حرص ابن باجة

(128) نفس المرجع السابق س 4 ، 5

(129) نفس المرجع السابق س 7 . 8

(130) نفس المرجع السابق س 9

(131) انظر الفقرة الثانية كلها من ص 118 من رسالة الوداع

(132) انظر مثلا مذهب ارسطو الاخلاق في كتاب الفلسفة الخلقية للدكتور

توفيق الطويل (عدة طبعت)

على أن يصرح بأنه لم يصدر في موقفه هذا عن فلسفة أرسطو ، وإنما عن مفهوم إسلامي يرد في قول الرسول عليه الصلاة والسلام .

يقول في ذلك :

« ولذلك قال صاحب الشريعة عليه السلام ، «خير الأمور أوساطها» (133) ثم مما يجب الالتفات اليه حرص ابن باجة على التحدث فيما سماه بـ «القنينة الإرادية» وهو ما سبقت الإشارة اليه ، و «القنينة الطبيعية» (134) .

هذا الحرص من أجل القنينة التي أثر الإرادة في «الواقع الخارجي» الذي هو البدن ، فالإرادة القنينة والاهتمام وتقدير ، والطبيعة تتقبل أثر هذا التقرير ولذلك نجده يهتم بمجال تطبيق الفعل الإرادي فيشتر إلى البيئة التي يعيش فيها الإنسان - ويقدم أمثلة من هذه البيئات ، ومن خلال هذه الأمثلة يكشف عن حقيقة لها أهمية كبيرة جدا في تحديد معالم اللواقع الاجتماعي الانساني ، وهي أن الصنف المتوسط من الناس في مجال التطبيق هو الأغلب . يقول في ذلك :

« ... وإنما المتوسط فهو الموجود كثيرا » (135) .

ثم ينتقل إلى إثبات حقيقة وأهمية أخرى في المجتمع الانساني وهي نسبية مفهوم ما ينبغي ، يقول في ذلك :

« ... وإنما يختلفون (يقصد خاصة الصنف المتوسط من الناس الممثلين للسواد الأعظم) باختلاف الآراء فيما ينبغي » (136) .

ويبين في أقواله أنه يعني أن هذه النسبية تختلف باختلاف المكان والزمان ، اذيقول :

(133) انظر التواتر صفحة 117 السطر الأخير من الفقرة الثغنية

(134) نفس المرجع السابق ص 21

(135) نفس المرجع السابق ص 118 س 15

(136) نفس المرجع السابق ص 118 س 17

« ... فان الذي يحكم عليه هذا أنه ينبغي . قد تحكم فيه غيره أنه لا ينبغي الآن » (137) .

« فما « ينبغي » موجود وهو نسبي وهو « الواجب » ، وهو في حقيقته

فكرة »

وربما يصح أن نذكر هنا . بأن مفهوم « نسبية الواجب » ليس من مصدر أرسطو أو يوناني بصفة عامة ، ولكن هذه الفكرة تتبلور في رأس الفكر المسلم بحكم صقله الاسلامي عامة والفقهية خاصة .

« فالتشريع للجموع » اي للسواد الاعظم أي للاواسط الاكثر أصل فقهي ونسبية ما ينبغي في مجال الاعمال الانسانية حقيقة مأخوذ بها عند التشريع . خاصة اذا لم تكن تتعارض مع النص المنزل ، ولذلك نجد ابن باجة يعرض هذه الآراء ، ويأخذ بها في مجال التصرف الانساني محل ما هو شكلي بحث في الفكر اليوناني .

ولا يتفوت ابن باجة . امعانا في توكيد الواقعية ان يستأنس بامثلة من أحوال الناس في عصره فيحدد غايات السير في عصره ، مبينا أن هناك من يتصرف بما يرضي الله حسب المذهب وحسب اليسار الخ... (138) . بل نراه يصنف الناس بالنسبة للذة ، ويدرج الاقبال على العلم ضمن ما يسميه بـ « اللذة العلمية » التي بدورها لها أصناف : فاما لذة نحو علم واحد ، أو لذة نحو أكثر من علم ، أو لذة العلم بالاطلاق .

ويشير الى ان العلم أصناف يتقدم بعضها البعض بالشرف ، وأن من الناس من يطلبون « الالتذاذ بالاشرف » ويقصد بهذا المعنى الاخير : لا أن « الفلسفة » هي اشرف بقدر ما يرغب في بيان أن الانسان عادة يرنو في اثناء كسبه للمعارف الى ما هو عظيم القدر يقول في ذلك :

(137) نفس المرجع السابق ص 118 س 17

(138) نفس المرجع السابق ص 119 س 8 . 9

« ... وأبدا فمعنا رجاء أننا نصل إلى أمر عظيم ، لا نعلم ما هو على التحصيل » (139) .

وبهذا يتبين أن الفلسفة هي علم من بين العلوم ، لأن حديثه عن « الاشرف » لم يخص الفلسفة بالذكر ، وإنما أشار إلى اتجاه النفوس إلى التحصيل عامة بأمل الوقوع على ما هو عظيم بصفة عامة أيضا دون تخصيص .

كما أن كلامه عن تحصيل المعارف لم يخص فئة بالقدرة على التحصيل الفلسفي وإن كان يعتقد أن تحصيل أي علم يقتضي ملكات خاصة (140) وإنما يعتبر أن التحصيل العلمي في مقدور كل فرد ، ولذلك نراه يقول وهو بصدد التعرض لبعض اصناف العلم :

« ... وفي هذا الصنف (يقصد العلم بالاطلاق) كنت انا ، وكنت انت ، وسائر اصحابنا على اختلاف انواعهم » (141) .

وبهذا يتبين انه لم ينصر « العلم بالاطلاق » على فئة هي فئة الفلاسفة ، وإنما ترك الباب مفتوحا لمن يقدر ويستطيع على تحصيل هذا النوع من العلم وأراد هذا التحصيل .

وبالتالي فالتصنيف ليس في الناس بقدر ما هو في طبيعة اهتماماتهم العلمية . فاما انهم مع علم واحد أو أكثر أي علوم جزئية يطلق عليها لفظ « علم بالمعنى الحديث : « Science » » وأما مع علم على مستوى شمولي بعض الشيء وهو ما يسمى بلغة اليوم أيضا ، « فلسفة » غير أن هذه الشمولية لا تصل به إلى درجة « الاشرف » فهو مهما كان صناعة من الصناعات الانسانية ، لأن العلم الاشرف في مجال الفكر المسلم هو العلم بالنصوص المنزلة (الاصول والفروع) لأن النصوص المنزلة . كما

(139) نفس المرجع السابق ص 120 س 23

(140) نفس المرجع السابق س 24

(141) نفس المرجع السابق س 12

نعلم جميعا تنظم علاقات الفرد برية وبنفسه وبغيره من الناس من خلال العبادات وتأديب النفس والمعاملات .

وبعد هذا البيان لاحوال الناس في عصره وتقدير مكانة العلوم في مجال التحصيل العلمي ، نجده يدخل في تحليل لحقيقة الفعل الارادي من خلال تعريفه لما سماه بـ « الاجماع » (142) وذلك بعد ان طعم عرضة ببعض تقسيمات يونانية لمرآجل كسب المعارف (143) حيث يقبين للباحث ان هذه التقسيمات لا تغو أن تكون لجرد الاستثناس بما اعتادته العقول في عصره على انه من صناعة الفلسفة « بدليل انه لو استغنيا عن هذه القوالب اليونانية التي صب فيها تقديره لمرآجل المعرفة ، لما ظهر خلل في سياق العرض ، بل لنبين الترابط اكثر واكثر بين ما يسبق هذه الفترات وكلامه عن « الاجماع » يعرف « الاجماع » فيقول :

« ... ان يحصل الخيال صورة للنزوع الغريزي » (144) .

اي ان ابن باجة يقدر الفرق بين ما هو « صورة » اي « فكرة » للنزوع وبين النزوع نفسه الذي هو « تقرير الفعل » بصفة ارادية .

فالفكرة شيء . والتقريب آخر . ويبين هذا تماما في تصريحه التالي :
« ... ولذلك يتبين لنا اذا اجمعت . تحركت ، فاني قد اتشوق دخول الحمام ... غير انني لا اتحرك الى الحمام وان ذلك خير وصواب ، غير انني لا اتحرك فاذا اجمعت على ذلك تحركت » (145) .

ويصرح ابن باجة بأنه كتب ذلك بتفصيل اكثر فيما حرره في «علم النفس » (146) ويلاحظ ان هذا لم يمنعه من ان يسجل ان افلاطون وارسطو مثلا قد أشار في «فيدون» و «السياسة» الى بعض افكار جزئية

(142) نفس المرجع السابق ص 125 س 2

(143) نفس المرجع السابق من ص 121 الى 124

(144) نفس المرجع السابق ص 125

(145) نفس المرجع السابق

(146) نفس المرجع السابق

اتفق معهما فيها . ولكنه يسرع في نفس الوقت بالاستشهاد بأشعار للعرب فقد ذكر دين احدثهما لقطري بن النجاة (147) والثانسي للمعري (148) .
مبيناً ان البيت الثاني على الاخص وهو :

« قالت لي النفس لذ في اذا وفدن فقلت صبراً وإجمالاً كذا يجب (149)

تظهر فيه مخالفة القوة الفكرية للنزوعية وهذا يدل على أنه يسود ان يبين انه يصدر في رأيه ليس عن الفكر اليوناني وانما عن البيئة الفكرية العربية المتجلية هنا في الاداء الادبي .
فهناك اذا «روية» وهناك «تحرك» .

وبهذا يتضح انه يؤكد افكاراً اربعة في الفعل الارادي .

أولاً : ان هناك فكرة تنبع في رأس الفاعل .

ثانياً : ان الفعل يتم على قد هذه الفكرة من خلال « النزوعية »

ثالثاً : ان يكون صاحب الفكرة هو المتمم للفعل .

رابعاً : ان يشعر تماماً بأنه هو المريد المنفذ لما اراد .

وهذا بيان لمضمون الفعل الارادي شاركة فيه من بعد بعض المفكرين المحدثين وخاصة من المدرسة الانجليزية التحليلية (150) .

ويرى ابن باجة انه يجب ان يؤدي التفكير او « الروية » الى الرأي « الصواب » فالامكانية الى تحقيق ذلك موجودة « لان نعمة الفكر متوفرة في الانسان ، يقول :

« فان خطأ الرأي انما هو عن ضعف الفكر او فساده » (151) .

(147) نفس المرجع السابق

(148) نفس المرجع السابق ص 126

(149) نفس المرجع السابق

T.H. Huxly : Collected Essays.

The General Idea of Value.

(150) انظر مثلاً

وايضاً كتابات برتراند رسل حيث يتحدث عن فكرة الخير

(151) انظر « الوداع » صفحة 127 س 2

فالاتقان ممكن . ويرى ان اتقان الفكر يعني انه يؤدي الى فعل فاضل ،
« فاتقانه هو الفضيلة » (152) .

وبهذا نقيبين أيضا أن « الحكمة هي اتقان النظر والعمل » وهذا فهم
اسلامي « للحكمة » أو « الفلسفة » يتبين من واقع التعريف اللغوي للفظ
« حكمة » (153) أصلا ، ويظهر في أقوال ابن باجة بكل وضوح وخاصة في
قوله في الرأي الصواب : اذ يبين أنه « هو المحرك بالتحقيق (154) الى
الفعل الذي يرى صاحبه أنه هو الافضل من بين الامكانيات المختلفة التي
تبدو للفاعل وقت الفعل ، كما يبين أنه هو « المثاب ، والمعائب » .

ومما هو جدير بالذكر انه يؤكد فكرة الثواب والعقاب بمناسبة
ضرورة اوجبتها آفة فكرية في الفلسفة الدخيلة ، وهي القسمة الى جوهر
وعرض لكل وجوده المستقل ، على نحو ما أشرنا ، فهو يؤكد استحالة كون
هذه القسمة على النحو الذي هي عليه في التراث اليوناني وذلك من
خلال فكرة الثواب والعقاب يقول في ذلك :

«وذلك هو الانسان وهو المثاب وهو المعاقب ، ولا يمكن فيه ان
يكون مثابا ولا معاقبا الا بوجوده مع آلاته» (155) .

ويؤكد هذه الفكرة ايضا في قوله :

« فلذلك احتاج ضرورة الى البدن ، فهو انما يبتغي نفسه لا آلاته
وانما تصلح آلاته . واصلحت له ليجد هو وهو على الافضل احواله» (156)
فهو بذلك يؤكد الوجود الحقيقي غير المتخيل ، ويؤكد فكرة مهمة وهي
ان الوجود يسبق الماهية كما سبق واشرنا الى ذلك :

(152) نفس المرجع السابق ص 1

(153) انظر تاج العروس « حكم » حيث يبين ان الحكمة هي اتقان النظر والعمل .

(154) رسالة السوداع ص 127 س 5 ، 12

(155) نفس المرجع السابق

(156) نفس المرجع السابق ص 21 ، 22

وعذا يؤدي الى تبين انه يرفض الافعال الشكلية او ايضا الفضائل الشكلية « التي يقول بها صاحب المدينة الفاضلة اليوناني » .
ذلك لانه يرى ان الوجود الانساني الحقيقي لا بد وان يقوم على الفعل الارادي الذي ينبغي عنده على النقاط الاربعة التي شرحناها . بحيث لو ان فردا لم يقيم بالفعل الارادي واهتم فقط بالناحية النظرية وأسرف في تقديرها دون الفعل ، فهو اذا لا يعمل لنفسه وانما يعمل لغيره ، يقول في ذلك :

« فبين ان كل من يسعى الى سوى كمال القوة النظرية فانما يسعى ليوجد غيره بالحال التي هو افضل وينشغل عن نفسه » (157) .

ومن افكار ابن باجة البارزة التي تستحق الدراسة والبحث اشارته الى مسؤولية الفرد نحو نفسه بالنسبة لضرورة صقلها اذ يقول :

« والانسان الكامل الفطرة هو الذي فطر على ان يكون لنفسه » (158) ثم يقول :

« وانت فلك الفطرة الفائقة (159) يقصد ان اعمال الفكر اي الروية يجب ان توجه اولا الى الذات لصقلها والارتقاء بمستواها الى حد الفعل الفاضل ، والفطرة الفائقة هي التي يتنازل بها العلم النظري » (160) .

فالنظر الطيب السليم يجب ان يؤدي الى العمل ، أي يجب ان يخرج الانسان من مرحلة النظر الى العمل لقيمة اقتران هاتين الناحيتين في حياة كل فرد .

واذا قام كل فرد بإداء الفضائل الحقيقية واقتترنت لديه ناحيتي « النظر والعمل » وأدى الفعل الارادي ، فهو بعيد تماما عما عسرف عند

(157) نفس المرجع السابق آخر ص 127 وايضا 128 س 7 ، 10

(158) نفس المرجع السابق 128 س 8 ، 9

(159) نفس المرجع السابق س 10

(160) نفس المرجع السابق س 9

أرسطون وأرسطو بـ « الفضيلة الشكلية » . طبقا لشرحه لأراء هذين
المفكرين اليونانيين ، خاصة افلاطون في المدينة الفاضلة .

فابن باجة فيما قدمه عن الفعل وتقسيماته ومضمونه تحرر من قيود
المفاهيم اليونانية لينطلق بحرية في المجال الواقعي للأفعال الانسانية .
ولذلك نراه يشير الى تفاصيل الأفعال بالغايات والنية (161) .

فابن باجة اذن يؤكد وعيه وتقديره لنظرية في « الفعل والانساني
الارادي وهو ما يميز الانسان عن غيره من المخلوقات ، ويكشف عن قيمة
فكرة تكامل قوى الانسان في اثبات وجوده الحي الذي يخضع لمفهوم مسيحي
الثواب والعقاب الاخريين .

وبهذا يتبين ان ابن باجة نه آراؤه فيما يتعلق بحياة أهل المدن ، وانه
قد حرص على تقديم ابعاد نظرة لها جذتها بالنسبة لتفسير أفعال العباد
في مجتمعهم بعيدا عن آراء اليونانيين وخاصة افلاطون وأرسطو ، فكلاهما
من أصحاب الاتجاه المثالي في فهم الواقع وانه في مختلف رسائله قد دعم
رأيه الوارد في « تدبير المتوحد » حتى رسالته في « اتصال العقل بالانسان »
فقد كانت في شرح كيفية كسب المعرفة في مرحلة معينة ، ولم تكن على
مستوى تفسير لوجود اتصال بمفهوم الفيض على نحو ما فهمه بعض
الباحثين . وان ابن باجة قد حرص على ان ينص على رفضه لاية فكرة
تمس من قريب او بعيد بمفهوم « التناسخ » على نحو ما بينا ذلك . فابن
باجة اذن يرفض فكرة «مدينة فاضلة» ولايزكيها ، بالتالي فأراؤه السني
قدما تمثل اصالة فكرية لها قيمتها .

ومما هو جدير بالذكر انه حرص هو نفسه على ان ينبه ، في حياء
شديد الى انفرادة باسلويه بالنسبة لمن سبقه من الفلاسفة سواء في ذلك

من كان من اليونانيين او العرب (162) وبالتالي فيمكن ان نقول ان اصله تتمثل فيما يلي :

اولا : أنه رغم استعماله لعدد من الالفاظ الفلسفية ، والتقسيمات الذهنية التي نفع عليها في كتابات فلاسفة اليونان ، فانه غير من مضمون هذه الالفاظ والتقسيمات ، فلم يقف منها موقفا سلبيا ، واخضعها لسياق معانيه ، الامر الذي جعل من هذه الالفاظ والتقسيمات ، لباسا لمضمون فكر اسلامي في اساسه ، وهذا موقف يماثل فلاسفة المسلمين السابقين من مفاهيم الفلسفة اليونانية وان كان ماضيه بعض هذه الالفاظ يختلف عما اراده لها هؤلاء المفكرون المسلمون السابقون ولعل موقفه هذا من الالفاظ المستقاة من الفكر الدخيل يهدف كما هو عند هؤلاء السابقين ، الى ان يكون مايقدمه من صناعة الفلسفة .

ثانيا : أنه اهتم بناحية الفعل والاداء الحي وهو ما لم يقف عنده من سبقه من الفلاسفة حتى المسلمين منهم ، او على الاقل لم يقفوا نفس الوقفة التفصيلية الواعة للفعل والحركة في المفهوم الفلسفي على نحو ما

(162) يشير ابن باجة في مستهل « رسالة الوداع الى ان الفارابي قد تكلم مثلا في الغاية ، ولكن بأسلوب يختلف عن أسلوبه على الأقل فيما وصل اليه من كتبه يقول في ذلك :

« ... لكن لا اجد في جميع كتبه التي وصلت الاندلس هذا النحو الذي وقعت عليه » (انظر ص 114 من « الوداع » س 5 ، 6)
ثم يقول بعد ذلك بصراحة اكبر :

« ... ان هذا النحو من النظر انما يتبين لي فقط » (نفس المرجع السابق ص 6) هذا فيما يتعلق بالفارابي .

اما بالنسبة لارسطو فانه يقول بان ارسطو اشار الى بعض ما وقع عليه ولكن اشارته كانت موجزة الى حد انه يصعب تبين اي تفصيل في اقوال ارسطو ثم يقول :
« والسبب الذي اظنه في ان ترك القوم (يعني اليونانيين وخاصة ارسطو) القول فيه ليس يليق بها نحن بسبيله » (انظر ص 10 نفس المرجع السابق وهو هنا ينقد ارسطو ومن تبعه ، وينقد ايضا افلاطون وغيره من اليونانيين .

فعل ابن باجة ، الامر الذي يجعله صاحب مسحة فكرية خاصة تؤكد قيمة موقفه الفلسفي المميز .

ثالثا : ان هذه الوقفة الفلسفية المتميزة ترجع في مصدرها الى بعض معالم البيئة الفكرية الاسلامية ، المترتبة على معاني القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، والتي تبلورت في تطورها اولا عند الفقهاء ثم عند علماء المسلمين بصفة عامة ، سواء من كان يشغل منهم بالعلوم الدينية او غير الدينية .

وهذا يعني بعبارة اخرى . ان ابن باجة قد الم بما وصلت اليه الدراسات الفلسفية حتى عصره سواء في الغرب الاوربي او المشرق العربي . غير ان المامه هذا لم يجعل منه صورة متكررة للسابقين عليه في ميدان الفلسفة بل نراه ينفرد بطرق في تناول المفاهيم الفلسفية جعلته صاحب اتجاه حي علمي ، يقربه ليس فقط من المفاهيم الاجتماعية بل من اصول فلسفة ، يصح ان نقول انها فلسفية «الفعل الارادي» ولاغربة في ذلك ، فهو ابن من ابناء البيئة الفكرية الاسلامية الثرية بتنوع ابعادها (169) .

(169) ينشر هذا المقال في نفس الوقت في حولية كلية البنات بجامعة عين شمس بالقاهرة .

● مصادر البحث :

أ - العربي منها :

- (1) القرآن الكريم
- (2) كتب الصحاح
- استشهاد ابن باجة بأيات قرآنية وأحاديث نبوية شريفة في رسائله
- (3) «الابانة عن أصول الديانة» لأبي الحسن الأشعري تقديم وتحقيق وتعليق دكتورة فوقية حسين محمود القاهرة 1977 .
- (4) آثار البلاد وأخبار العباد للقرظيني .
- (5) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (أبي نصر) الطبعة الثانية تصحيح الاستاذ الكردي القاهرة 1948 .
- (6) ابن باجة تأليف الاستاذ تيسير شيخ الارض .
- (7) الاحاطة في اخبار غرناطة - تحقيق عبد الله عنان دأر المعارف بمصر للطبّي (بدون تاريخ) .
- (8) احياء علوم الدين للغزالي مصر 1302 هـ .
- (9) اخبار العلماء باخبار الحكماء للقفطي القاهرة 1326 هـ .
- (10) الاستقصا في اخبار المغرب الاقصى للسلاوي الدار البيضاء بالمملكة المغربية سنة 1954 م .
- (11) الاسلام في المغرب والاندلس تأليف ليفي بروفنسال (ترجمة الدكتور عبد العزيز سالم القاهرة 1958) .
- (12) الاصول الافلاطونية (فيدون) الاسكندرية 1961 م .
- (13) الاعلام للزركلي الطبعة الثانية ج 8 القاهرة (بدون تاريخ) .
- (14) اعلام الفلسفة العربية لليازجي طبعة أولى 1957 م بيروت .
- (15) اعمال الاعلام فيمن بويح قبل الاحتلام من ملوك الاسلام لابن الخطيب نشره الاستاذ ليفي بروفنسال بيروت 1956 م .

- 16) الله والعالم والانسان في الفكر الاسلامي للدكتور محمد جلال شرف الاسكندرية 1966 .
- 17) الانيس المطرب بروض القرطاسي في اخبار ملوك المغرب طبعة حجرية المغرب 1843 م .
- 18) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة الطبعة الاولى 1326 بهصر
- 19) النيجان المغرب في اخبار الاندلس والمغرب - تحقيق دكتور احسان عباس دار الثقافة بيروت 1967 .
- 20) تاج العروس : للزبيدي الطبعة الاولى 1306 هـ .
- 21) تاريخ الاندلس في عهد المرابطين والموحدين : لاشباح ترجمة عبد الله عنان الطبعة الثانية القاهرة 1958 .
- 22) تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب دكتور محمد لطفي جمعة القاهرة 1927 .
- 23) تاريخ الفكر الاندلسي تأليف بلانثيا (أنخل) نقله الى العربية دكتور حسين مؤنس القاهرة 1955 .
- 24) تاريخ الفلسفة الاسلامية تأليف كوربان (هنري) ترجمة حسين قهيس ونصير مروة بيروت 1966 .
- 25) تاريخ الفلسفة العربية تأليف خليل الجر وحنا الفاخوري بيروت 1958 م .
- 26) تاريخ الفلسفة في الاسلام : تأليف دي بور ترجمة دكتور محمد عبد الهادي ابوريعة الطبعة الرابعة القاهرة 1957 .
- 27) التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية تأليف دكتور عبد الرحمن بدوي الطبعة الثانية القاهرة 1946 .
- 28) تطور الفكر السياسي تأليف جورج سباين ترجمة حسن جلال العروسي القاهرة 1954 م .
- 29) ثورة العقل في الفلسفة العربية : تأليف دكتور محمد عاطف العراقي طبعة اولى القاهرة 1974 م .

- (30) جمهرة انساب العرب لابن حزم الاندلسي القاهرة 1971 م .
- (31) جمهورية افلاطون نشرها دكتور فؤاد زكريا القاهرة 1974 م .
- (32) الجويني امام الحرمين ومذهبه في حدوث العالم سلسلة اعلام العرب رقم 40 (طبعة اولى وثانية) بقلم دكتورة فوقية حسين محمود .
- (33) حضارة العرب تأليف جوستاف ليون ترجمة عادل زعيتر القاهرة 1956 .
- (34) الحلل السندسية : شكيب ارسلان القاهرة 1936 .
- (35) الحلة السيرة : لابن الابار . تحقيق دكتور حسين مؤنس ج 2 طبعة اولى القاهرة 1963 م .
- (36) خريدة القصر وجريدة العصر للعماد الاصفهاني ج 2 تونس 1971
- (37) دراسات فلسفية لجميل صليبييا دمشق 1964 م .
- (38) دراسات في تاريخ الاندلس وحضارتها للدكتور احمد بدر دمشق 1969 م
- (39) دراسات في الفلسفة الاسلامية للدكتور محمود قاسم القاهرة 1967 م
- (40) دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والاسلامية واثر رجالها للاستاذ عبده الشمالي بيروت 1961 م .
- (41) دولة الاسلام في الاندلس تاريخ الاندلس في عهد المرابطين والموحدين للاستاذ عبد الله عنان القاهرة 1960 .
- (42) رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي حققها وقدمها دكتور عبد الرحمن بدوي بنغازي 1393 هـ 1973 م .
- (43) رسائل ابن باجة الالهية : نشرها الدكتور ماجد فخري بيروت 1968 واعداد نشرها الدكتور معن زيادة 1978 .
- (وقد اعتمدنا في دراستنا هنا على الطبعة الاولى الخاصة بالدكتور ماجد فخري) .
- (44) الروض المعطار لابي عبد الله الحميري القاهرة 1948 .

- (45) روضات الجنات في أحوال العلماء السادات للخوانساري طبعة
ثانية القاهرة 1347 هـ .
- (46) سلوة الانفاس ومحادثه الاكياس فيمن أقبر من العلماء والصلحاء
بفاس للسيد محمد بن جعفر الكتاني (توفي 1345 هـ) طبعة حجرية 1316
ج 3 طبع بفاس .
- (47) السياسة لارسطو ترجمة بار تلمي سانت هيلير ترجمة الاستاذ
أحمد لطفي السيد القاهرة 1932 .
- 48 شخصيات ومذاهب فلسفية دكتور عثمان امين القاهرة 1945 .
- (49) شذرات الذعب في اخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي القاهرة
سنة 1350 هـ .
- (50) طبقات الامم لابن صاعد الاندلسي بيروت 1912 م .
- (51) عيون الأبناء فى طبقات الاطباء لابن ابي اصيبعة طبعة اولى
القاهرة سنة 1882 .
- (52) عيون المسائل للزارابي (ابي نصر) القاهرة مطبعة السعادة 1907م
- (53) «غاية الانسان» للفيلسوف الالماني فيشنته دراسة وترجمة دكتورة
فوقية حسين محمود . سلسلة كتب فلسفية القاهرة 1965
- (54) الفلسفة الاسلامية في المغرب ، تأليف دكتور محمد غلاب القاهرة
سنة 1948 م .
- (55) الفلسفة عند اليونان تأليف دكتورة أميرة حليبي مطر القاهرة 1968
- (56) ثلاثو العقيان . للفتح بن خاقان القاهرة 1320 هـ .
- (57) «الكافية في الجدل» للجويني امام الحرمين تقديم وتحقيق
وتعليق دكتورة فوقية حسين محمود القاهرة 1979 .
- (58) لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الاصول اضافة
للمكلائي المغربي . تقديم وتحقيق وتعليق دكتورة فوقية حسين محمود
القاهرة 1977 .

- (59) لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة للجويني امام الحرمين ، تقديم وتحقيق دكتورة فوقية حسيّين محمود ، سلسلة «تراثنا» القاهرة 1965 .
- (60) مجلة تراث الانسانية العدد 11 من المجلد الثالث مقالة عن كتاب «تدبير المتوحد» بقلم دكتور محمد مصطفى حلمي (تصدر هذه المجلة بالقاهرة) .
- (61) المجلد في تاريخ الاندلس للدكتور عبد الحميد المبادي طبعة اولى القاهرة 1958 .
- (62) مذاهب فلاسفة المشرق . تأليف دكتور محمد عاطف العراقي القاهرة 1972 م .
- (63) معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى ، تأليف عبده فراج القاهرة 1962 م .
- (64) المعجب في تلخيص أخبار المغرب للمراكشي القاهرة 1332 هـ .
- (65) معجم البلدان لياقوت الحموي القاهرة 1906 م .
- (66) المعرفة عند مفكري المسلمين دكتور محمد غلاب القاهرة 1966 م .
- (67) المغرب في حلى المغرب ، تأليف ابن سعيد تحقيق دكتور شوقي ضيف القاهرة 1953 .
- (68) كتاب «مقالات في اصالة الفكر المسلم» بقلم دكتورة فوقية حسيّين محمود القاهرة 1976 .
- (69) مناهج علماء المسلمين في البحث العلمي ، تأليف روزنتال ترجمة أنيس فريجة بيروت 1961 م .
- (70) الذخعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، تأليف دكتور محمد عاطف العراقي القاهرة 1967 .
- (71) نفح الطيب للمقري : طبعة بتحقيق الاستاذ محيي الدين عبدالحميد القاهرة 1367 هـ 1949 م .

72) نهاية الارب في معرفة انساب العرب للمؤلف شندي تحقيق الاستاذ ابراهيم الابياري القاهرة 1959 م .

73) محبة العارفين للبغدادي استانبول 1951 م .

74) الوافي بالوفيات للصفدي استانبول 1349 هـ .

75) وفيات الاعيان لابن خلكان القاهرة 1329 هـ .

ب - الاجنبي منها :

1 — Asin Palacios : El Regimen de l'solitario Madrid. Grenada. 1946.

2 — Arnaldez - Historia de la Filosofia - Española Madrid. 1957.

3 — Aubenque : Le problème de l'être chez Aristote - Paris 1972.

4 — Brocklmann. Geschichteder Arabischen. Litterature.

5 — Gilson : La philosophie du Moyen Age. Paris 1952

6 — Hassan Al-Ma'sumi : Avempace : The Great Philosopher of Andalus - Islamic Culture. vol. 35 1962.

وقد ترجمت هذه المقالة اخيرا . نقلها الى العربية الاستاذ سليمان طه التكريتي . ونشرها بمجلة «المورد» التي تصدرها وزارة الثقافة والفنون بالجمهورية العراقية - المجلد السابع - العدد الثالث 1398 هـ 1978 م .

7 — Munk : Mélanges de Philosophie juive et arabe - Paris 1857.

8 — W. M. Watt : A History of Islamic Spain Edinbourg 1967.